تاریخ تفسیر

اثر : استاد دانشمند

آقای حاج سید علی کمالی دزفولی


بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ تفسیر (کمالی)

نویسنده:

علی کمالی دزفولی

ناشر چاپی:

علی کمالی دزفولی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

تاریخ تفسیر (کمالی)

مشخصات کتاب

سرشناسه : کمالی دزفولی علی - ۱۲۹۲ عنوان و نام پدیدآور:تاریخ تفسیر/ اثر علی کمالی دزفولی مشخصات نشر :تهران مشخصات ظاهری : ص ۵۰۴ وضعیت فهرست نویسی :فهرستنویسی قبلی یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس شماره کتابشناسی ملی : ۶۸۸۸۵

[مقدمه مؤلف

[مقدمه مؤلف بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا ان هدینا اللّه و الصلوهٔ و السلام علی خاتم النبیین و سید المرسلین الذی قال اللّه تعالی فی حقه وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِینَ و علی آله و اهل بیته و ذریته و ذوی قرباه الطیبین الطاهرین. کتاب حاضر بنام «تاریخ تفسیر» در حقیقت جلد دوم کتاب قانون تفسیر و مکمل آنست در این کتاب روشهای مختلف تفسیر قرآن از عصر نبوت تا عصر حاضر بتفصیل آمده است. و نیز برای تطبیق مواد قانون تفسیر با موارد و مصادیق از دوازده آیه از قرآن مجید در دوازده تفسیر مهم که نیمی از عامه و نیمی از امامیه اثناعشریه‌اند نمونه برداری شده. تا هم تمرین و ممارستی برای مواد قانون تفسیر باشد. هم تقابل و مقایسه‌ای میان تفاسیر مهم و مشهور قرآن برای شناختن آنها در آغاز کتاب از مکتب نبوی و عترت که اساس است سخن رفته. و با وجود ایجازی که دارد بخوبی نشان می‌دهد که هیچ مفسری بدون مراجعه تام و تمام باین مکتب نمی‌تواند در تفسیر قرآن اظهار نظر کند. مکاتبی که آغازگر تأویل ناروا بوده‌اند و مکاتبی که تأویل ناروا را باوج خود رسانده‌اند و مکاتبی که در تفسیر از باب تدبر و اشاره بسط مقال داده‌اند و مکاتبی که بدون رعایت قانون تفسیر یاوه سرائی کرده‌اند و بر روی هم تاریخ گسترش رأی و تأویل در حدی که نه اطناب ممل باشد و نه ایجاز مخل در این کتاب معرفی شده‌اند. و این غایت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵ مستطاع نویسنده ناچیز است که در چهار سال فراهم آورده و بر ارباب فن عرضه می‌دارد. شکر گزارم که در انجام این خدمت از تأییدات استادنا الاعظم آیهٔ اللّه العظمی جناب آقای حاج سید اسد اللّه نبوی مؤسس حوزه علمیه دزفول دامت فیوضاته برخوردار بودم هر چند مشاغل مهم مرجعیت از درس و انجام مطالب ارباب رجوع فرصت آن را نداد که همه مسائل کتاب در محضر مبارکشان عرضه شود. اما بطور کلی بر طرح عناوین کتاب و بمعرض ارباب فن گزاردن آنها مؤکدا توصیه فرمودند و این نظر محققانه همان استدعای این ناچیز از اهل فن و تحقیق است که در ترمیم اشتباهات و تکمیل نواقص کتاب اهتمام فرمایند. این جرقه‌ای که اکنون سوسو میزند. سرآغاز شعله‌ی روشنی بخش است که در پرتو آن مسلمانان بجستجوی فهم قرآن و معارف همه جانبه اسلام برخواهند خاست. و نیز دانشمندان دین این الزام را احساس خواهند کرد که باید این فرهنگ عظیم و کامل را در همه جوانب بفهمند و تفهیم کنند و این است تکاملی که بشریت در راه آنست فقه قرآن محدود بفقه احکام فرعیه مصطلح نیست بلکه فقه احکام بتمام معنی الکلمه است. باید همچنانکه دانشمندان دینی غایت مستطاع خود را در استنباط احکام فرعی بکار برده‌اند. بهمان اندازه بلکه قویتر و گسترده‌تر برای فهم همه احکام. چه اعتقادی اصولی چه احکام فرعی علمی سیاسی اجتماعی و اخلاقی. از متن قرآن مجید بکار برند. و اسلام را چنانچه هست بمسلمانان و غیر مسلمانان تفهیم کنند. و نعوذ باللّه معارف اسلام را گاه و بیگاه سپر بلاگردان خود قرار ندهند. زیرا دوستان نادان و دشمنان غرضمند همه با حربه تأویل ناروا مجهز شده‌اند همه باید

خود را نادیده گیریم و اسلام را بشناسیم و بشناسانیم. و السلام علی من اتبع الهدی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶ در اینجا لازم میدانم از دانشمند گرامی جناب آقای حاج سید محمد کاظم صدر السادات صاحب کتابخانه صدر که همه مساعی خود را مجدانه در راه نشر معارف اسلامی بکار می‌برد تشکر کنم و از بشارتی که در یافته‌ام خوانندگان گرامی را آگاه سازم با آنکه برای چاپ کتاب مراجعه بغیر ایشان ناروا بود. در صبح روز ولادت باسعادت حضرت زهراء سلام اللّه علیها برای تصدی ایشان از قرآن مجید تفأل زدم این آیات مبارکات آمد و مثل کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ تُؤْتِی أُکُلَها کُلَّ حِینٍ بِإِذْنِ رَبِّها وَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرُونَ- ابراهیم ۲۳- ۲۴ ص ۲۶۰ چاپ امیر کبیر. و برای مراجعه بغیر ایشان این آیه مبارکه آمد «یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَکُمْ لِیُرْضُوکُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ یُرْضُوهُ إِنْ کانُوا مُؤْمِنِینَ» التوبه/ ۶۱ ص ۱۹۸ چاپ امیر کبیر. مرا شکر است عجز از شکر گفتن همان بهتر که راز دل نهفتن زبس نعمت برایم شد فراهم زبانم بند شد و اللّه اعلم باغ سید دزفول ۱۰/ ۳/ ۵۷ مؤلف تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷

بخش یکم مکتب نبوی و عترت

بخش یکم مکتب نبوی و عترت قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ الرعد ۴۳ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹ بخش یکم مکتب نبوی و عترت پیغمبر اکرم خود وحی را از خداوند متعال فرا می‌گرفت. خداوند آن را در سینه پیغمبر حفظ می‌کرد. زبانش را بقرائت و ترتیل آن گویا میساخت. سپس آن را برایش بیان می‌کرد. کما قال تعالی: «لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ- القیامه- ۱۶ «۱» آنگاه پیغمبر اکرم (ص) وحی را بأصحاب ابلاغ می‌فرمود. و با مهلت و درنگ برای ایشان می‌خواند. تا بهتر آنرا فرا گیرند. و استوارتر آن را حفظ کنند. و بکاتبان وحی که حاضر بودند املاء می‌کرد تا بنویسند. و اگر حاضر نبودند ایشان را احضار می‌فرمودند و بر ایشان املاء می‌نمود. آنگاه با قول و عمل و تقریر آنرا بیان میفرمود. و شرح میداد تا جای ابهامی باقی نماند، گفتار و کردار و منش و خوی او مفسر قرآن بود. کما قال تعالی وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ النحل- ۴۴ و بسیاری از صحابیان در آنوقت واجد خصائص عربیت بودند. از قدرت حافظه و ذکاوت و ذوق بیان و ارزشیابی اسلوب کلام. و با این خصائص دارای ایمان کامل به پیغمبر اکرم (ص) و قرآن و علاقه شدید بفهم آن بودند. و بصفای فطرت خود در مکتب نبوی از قرآن و اعجاز آن چیزهائی دریافت میکردند که ما با همه گسترش

---

(۱) بیان خداوند یا بنزول آیات

دیگر بود یا بوحی غیر متلو که آیه «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی شامل آنست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰ علوم نمی‌توانیم دریابیم. منبع وحی و علم که پیغمبر اکرم (ص) بود در دسترس ایشان بود. که برای مشکلات قرآن باو رجوع میکردند و به هر حال صحابیان که اعلم و افضل ایشان امیر المؤمنین علی (ع) است. تواناترین مردمند بر شناختن معانی و هدفها و مقاصد قرآن. در این مرحله هر جا از قرآن محتاج بیان بوده از جانب پیغمبر اکرم (ص) بیان شده. هم بدلیل عقل هم بدلیل الزام قوله تعالی «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ» و هر جا از قرآن که درباره آن خبر مرفوعی نمی‌یابیم یا محتاج بیان نبوده یا بیان شده و خبر آن بما نرسیده است. توضیح با تصفح کامل در مأثورات تفسیری ائمه ما صلوات اللّه علیهم اجمعین که همه مرفوع به پیغمبر اکرم بطریق اعلی الاسنادند. آگاهی خواهیم یافت که برای تفسیر و بیان مجملات و مشکلات قرآن کمبودی نمی‌توان یافت. البته این تصفح باید در سطح کلیه اخبار آل محمد (ص) انجام گیرد. اکتفا کردن بتفاسیر مأثور مانند البرهان یا نور الثقلین. کافی نیست و نگارنده با خبری در تفسیر برخورد کرده‌ام که آنها را در این دو تفسیر مأثور نیافته‌ام. و بعون اللّه تعالی نمونه‌ای از

آنها را در ضمن مطالب آینده خواهم آورد. اینک نمونه‌ای از تفسیر در مکتب نبوی. عن ابن عمر قال قال رسول اللّه (ص) لیس الخبر کالمعاینهٔ ان اللّه عز و جل اخبر موسی (ع) بما صنع قومه فی العجل فلم یلق الالواح فلما عاین ما صنعها القی الالواح فانکسرت «۱». توضیح اخبار خداوند بموسی (ع) در سوره طه آیه ۸۴ است قوله تعالی فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَکَ مِنْ بَعْدِکَ وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِیُّ و القاء الواح در سوره اعراف

(۱) صحیح بخاری مجمع الزوائد ۱ - ۱۵۳ تفسیر ابن کثیر ۳ - ۲۲۴ نقلا از ابن عباس. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱ آیه ۱۵۰ قوله تعالی: وَ لَمَّا رَجَعَ مُوسی إِلی قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً قالَ بِئْسَما خَلَفْتُمُونِی مِنْ بَعْدِی أَ عَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّکُمْ وَ أَلْقَی الْأَلْواحَ و معلوم است که این استخراج و هر چند برای عالم فن امکان دارد اما دشوار است. مکتب عترت در تفسیر همان مکتب نبوی است. هم بدلیل حدیث ثقلین هم بدلیل مأثورات تفسیری موجود از ایشان، که همه مستند به پیغمبر اکرم (ص) و مرفوع باو از اعلی الاسناد و اوثق الطرق‌اند. و جمله انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض در حدیث مستفیضه ثقلین دلیل قاطع است بر اینکه مفسر قرآن بعد از پیغمبر ایشانند، و مراد براسخین در علم که عالم بتأویل متشابهانند پیغمبر و ایشانند. چنانچه در قانون تفسیر بخش محکم و متشابه بتفصیل گفته شد «۱».

(۱) بمعانی عترت در کتابهای تاج العروس و نهایهٔ اللغهٔ ابن اثیر مراجعه کنید که بقول اقوی همان نسل و ذریه پیغمبر (ص) از فاطمه زهراء سلام اللّه علیها است. یکی از معانی عترت جوانه‌های نو پای درخت است که پس از قطع ساقه بجای آن میروید و مناسب است با قوله تعالی: کَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوی عَلی سُوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِیَغِیظَ بِهِمُ الْکُفَّارَ الفتح- و مؤید دیگر آنکه برانگیزاننده غیظ کفار بشهادت تاریخ همان خاندان علوی و عترت پیغمبرند. که همیشه با روش خود و فداکاریهای خود غیظ کفار را برانگیخته‌اند. و هر چند در درجه دوم از نظر جری و انطباق بخشی از صحابیان را شامل می‌شود. مولوی گوید: ناگهان اندر حق شمع رسل دولت انا فتحنا زد دهل ختمهائی کانبیاء بگذاشتند آن بدین احمدی برداشتند تا ز راه خاتم پیغمبران بو که برخیزد ز لب قفل گران قفلهای ناگشوده مانده بود از دم انا فتحنا برگشود تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲ در حدیث دیدار امام محمد باقر و امام جعفر صادق سلام اللّه علیهما از هشام بن عبد الملک آمده که هشام از حضرت باقر (ع) میپرسد. شما از کجا وارث علم پیغمبرید و حال آنکه بعد از او پیغمبری نیست. و شما پیغمبر نیستید امام (ع) فرمود از قول خداوند به پیغمبرش. لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ القیامهٔ- ۱۶ فالذی ابداه فهو للناس کافهٔ و الذی لم یحرک به لسانه امر اللّه ان یخصنا به دون غیرنا فلذلک کان یناجی اخاه علیا من دون اصحابه و انزل اللّه بذلک قرآنا وَ تَعِیَها أُذُنٌ واعِیَهٌ الحاقه- ۱۲ فقال رسول اللّه (ص) لاصحابه سئلت اللّه ان یجعلها اذنک یا علی «۱». و نیز قول پیغمبر (ص) بعلی (ع) ان اللّه امرنی ان ادنیک و لا اقصیک و ان اعلمک و ان تعی و حق لک ان تعی فنزلت هذه الایهٔ «۲». اما هزاران دلیل هست که دست سیاست مانع بود که امت بعترت روی آورند در ضمن حدیثی مفصل بشماره ۱۰۰ در جلد دوم بحار از حضرت صادق (ع) منقول است که فرمود مثل ما و امت مانند موسی پیغمبر و آن بنده خاص خداوند است که موسی (ع) با وجود وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِیلًا لِکُلِّ شَیْءٍ اعراف ۱۴۵ گمان کرد همه علم را داراست اما بتوفیق خداوند مصاحبت خضر برای او دست داد تا گفت هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً- الکهف ۶۶ اما امت پیغمبر (ص) بمواردی برخوردند که علم بحکم آن نداشتند

صد هزاران آفرین بر جان او بر قدوم و دور فرزندان او آن خلیفه زادگان مقبلش زاده‌اند از عنصر جان و دلش شاخ گل هر جا که میروید گل است خم می

هر جا که می‌جوشد مل است گر زمغرب برزند خورشید سر عین خورشید است نی چیزد گر عیب جویان را از ایندم دور دار هم بستاری خود ای کردگار (۱) بحار الانوار ۷۲/ ۱۸۳ در المنثور و تفسیر ابن کثیر ذیل آیه. (۲) مصادر قبل. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳ و بجای آنکه از اهلش بپرسند که وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ النساء/ ۸۳ من آل محمد حسدا و عنادا از معدن علم روی گردانیده برأی و قیاس متوسل شدند. جابر قلت لابی جعفر (ع) اذا حدثتنی بحدیث فاسنده لی فقال (ع) حدثنی ابی عن جدی عن رسول اللّه عن جبرئیل عن اللّه عز و جل و کل ما احدثک بهذا الاسناد «۱» حارث بن مغیرة عن ابیعبد اللّه (ع) قال قلت له العلم الذی یعلمه عالمکم بما یعلم قال (ع) وراثة عن رسول اللّه (ص) و عن علی بن ابی طالب (ع) یحتاج الناس الیه و لا یحتاج الی الناس «۲» یحیی بن عبد اللّه بن حسن قال سمعت جعفر بن محمد (ع) یقول و عنده ناس من اهل الکوفة عجبا للناس یقولون اخذوا علمهم کله عن رسول اللّه فعملوا به و اهتدوا و یرون انا اهل البیت لم نأخذ علمه و لم نهتد به و نحن اهله و ذریته فی منازلنا انزل الوحی و من عندنا خرج الی الناس العلم افتراهم علموا و اهتدوا و جهلنا و ضللنا ان هذا محال «۳». قدم الی المتوکل رجل نصرانی فجر بأمرة مسلمة فاراد ان یقیم علیه الحد فاسلم فقال یحیی بن اکثم قد هدم ایمانه شرکه و فعله و قال بعضهم یضرب ثلاثة حدود و قال بعضهم یفعل به کذا و کذا فامر المتوکل بالکتاب الی ابی الحسن الثالث (ع) و سؤاله عن ذلک فلما قرء الکتاب کتب یضرب حتی یموت فانکر یحیی بن اکثم و انکر فقهاء العسکر ذلک قالوا یا امیر المؤمنین سل عن هذا فانه شیء لم ینطق به کتاب و لم تجیء به سنة فکتب الیه ان فقهاء المسلمین انکروا هذا و قالوا لم یجیء به سنة و لا ینطق به کتاب فبین لنا لم اوجبت علیه الضرب حتی یموت فکتب:

(۱) بحار الانوار ۲- ۱۷۸. (۲)

بحار الانوار ۲- ۱۷۵. (۳) بحار الانوار ۲- ۱۷۹. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴ بسم اللّه الرحمن الرحیم فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ كَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ المؤمن ۸۴ «۱». ملاحظه کنید که امام علیه السلام هم با تفسیری از قرآن که از آن ذهول داشتند بر ایشان احتجاج فرمود. هم با تفسیر خود یکی از موارد اعجاز قرآن را خاطر نشان ساخت. قوله تعالی تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ و اگر کسی بخواهد مکتب تفسیر عترت را بطور کامل بررسی کند باید همه آثار ایشان را از نظر بگذراند. یکی از مباحث مهم کلامی معنی ایمان و تعریف آن و شرائط آنست که معترک آراء است و از یک آیه قرآن به تنهائی معلوم نمی‌شود. و باید علمی لدنی و وسیع آنرا از آیات قرآن استخراج کند. تا وحدت موضوعی قرآن که اهم خصائص و اعظم وجوه اعجاز است معلوم و مشهود گردد. حال بحدیث ذیل توجه فرمائید که نمونه‌ای از مکتب تفسیر عترت که همان مکتب نبوی است معلوم گردد «۲». علی بن ابراهیم عن ابیه عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید قال حدثنا ابو عمرو الزبیری عن ابی عبد اللّه (ع) قال قلت له ایها العالم اخبرنی ای الاعمال افضل عند اللّه. قال: ما لا یقبل اللّه شیئا الابه. قلت و ما هو قال الایمان باللّه الذی لا اله الا هو اعلی الاعمال درجة و اشرفها منزلة و اسناها حظا. قال قلت الا تخبرنی من الایمان أقول هو و عمل ام قول بلا عمل؟ فقال الایمان عمل کله و القول بعض ذلک العمل بفرض من اللّه مبین فی کتابه واضح نوره ثابتة حجته یشهدک به الکتاب و یدعوک الیه. قال قلت صفه لی جعلت فداک حتی افهمه قال علیه السلام الایمان حالات

(۱) کافی کتاب الحدود ۲۳۸.

(۲) بحار الانوار ۶۹/ ۲۳ اول اصول کافی ۳۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵ و درجات و طبقات و منازل فمنه تام المنتهی تمامه و منه الناقص البین نقصانه و منه الراجح الزائد رجحانه قلت ان الایمان لیتم و ینقص و یزید قال نعم قلت کیف ذلک قال لان اللّه تبارک و تعالی فرض الایمان علی جوارح ابن آدم و قسمه علیها و فرقه فیها فلیس من جوارحه جارحة الا و قد وکلت

من الايمان بغير ما وكلت به اختها فمنها قلبه الـذى يعقل و يفقه و يفهم و هو امير بـدنه الـذى لا يرد الجوارح و لا تصـدر الا عن رأيه و امره و منها عيناها اللتان يبصـر بهما و اذناه اللتان يسـمع بهما و يـداه اللتان يبطش بهما و رجلاه اللتان يمشـى بهما و فرجه الـذى الباه من قبله و رأسه الـذى فيه وجهه فليس من هـذه جارحـة الا و قد وكلت من الايمان بغير ما وكلت به اختها بفرض من اللّه تبارك اسـمه ينطق به الكتاب لها و يشهد عليها ففرض على القلب غير ما فرض على السمع و فرض على السمع غير ما فرض على العينين و فرض على العينين غير ما فرض على اللسان و فرض على اللسان غير ما فرض على اليـدين و فرض على اليـدين غير مـا فرض على الرجلين و فرض على الرجلين غير مـا فرض على الفرج و فرض على الفرج غير مـا فرض على الوجه فامـا ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار و المعرفـة و العقـد و الرضاء و التسليم بان لا اله الا اللّه وحـده لا شـريك له الها واحـدا لم يتخذ صاحبـة و لا ولداوان محمدا عبده و رسوله صلوات اللّه عليه و آله و الاقرار بما جاء من عند اللّه من نبى او كتاب فذلك ما فرض اللّه على القلب من الاـقرار و المعرفـة و هـو عمله و هـو قـول اللّه عز و جـل إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمـانِ وَ لكِنْ مَنْ شَـرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً القصص ۱۰۶ و قال أَلا بِـذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ الرعد ۳۰ و قـال مِنَ الَّذِينَ قـالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ المائدة ۴۴ و قـال إِنْ تُبْـدُوا مـا فِي أَنْفُسِـكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِـبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَـذِّبُ مَنْ يَشاءُ البقره ۲۸۴ فذلك ما فرض اللّه عز و جل على القلب من الاقرار و المعرفـة و هو تاريخ تفسـير(كمالى)، ص: ۱۶ عمله و هو رأس الايمـان و فرض اللّه على اللسـان القول و التعبير عن القلب بمـا عقـد عليه و اقربه قال اللّه تبارك و تعالى وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْـناً البقره ۸۳ و قال تعالى: قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلهُنا وَ إِلهُكُمْ واحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْـلِمُونَ العنكبوت ۲۶ فهذا ما فرض اللّه على اللسان و هو عمله و فرض على السـمع ان ينزه عن الاستماع الى ما حرم اللّه و ان يعرض عما لا تحله مما نهى اللّه عز و جل عنه و الاصغاء الى مـا اسـخط اللّه عز و جـل فقـال فى ذلـك وَ قَـدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتـابِ أَنْ إِذا سَـمِعْتُمْ آيـاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِها وَ يُسْـتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُـدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ النساء ۱۳۹ ثم اسـتثنى اللّه عز و جل موضع النسيان فقال وَ إِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُـدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ الانعام ۶۸ و قال فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْـتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللَّهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ الزمر ۱۸ و قال اللّه عز و جل قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَـلاتِهِمْ خاشِعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِلزَّكاةِ فاعِلُونَ المؤمنون ۱ و قال وَ إِذا سَـمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قالُوا لَنا أَعْمالُنا وَ لَكُمْ أَعْمالُكُمْ القصص ۵۵ و قـال وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً الفرقان ۷۲ فهـذا ما فرض اللّه على السـمع من الايمان ان لا يصـغى الى ما لا يحل له و هو عمله و هو من الايمان و فرض على البصر ان لا ينظر الى ما حرم اللّه عليه و ان يعرض عما نهى اللّه عنه مما لا يحل له و هو عمله و هـو من الايمـان فقـال تبـارك و تعـالى قُـلْ لِلْمُـؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصـارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ النور ۳۰ فنهـاهم ان ينظروا الى عوراتهم و ان ينظر المرء الى فرج اخيه و يحفـظ فرجه من ان ينظر اليه و قـال وَ قُـلْ لِلْمُؤْمِنـاتِ يَغْضُـضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ من ان تنظر احديهن الى فرج اختها و تحفظ فرجها من ان ينظر اليها و قال كل شىء فى القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا الا هذه الاية تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۱۷ فانهـا من النظر ثم نظم ما فرض على القلب و اللسان و السـمع و البصـر فى آية اخرى و قال وَ ما كُنْتُمْ تَسْـتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لا أَبْصارُكُمْ وَ لا جُلُودُكُمْ فصلت ۲۲ يعنى بالجلود الفروج و الافخاذ و قـال وَ لاـ تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَـرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا الاسـراء ۳۶ فهذا ما فرض اللّه على العينين من غض البصـر عمـا حرم اللّه عز و جـل و هو عملهما و هو من الايمان و فرض اللّه على اليـدين ان لا يبطش بهما الى ما حرم اللّه و ان يبطش بهمـا الى مـا امر اللّه عز و جـل و فرض عليهمـا من الصدقـة وصلـة الرحم و الجهـاد فى سبيـل اللّه و الطهور للصلاة فقال يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ المائدة ۷ و قـال فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَـرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُـدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْـدُ وَ إِمَّا فِـداءً حَتَّى

تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها محمد ۲۰ فهذا ما فرض اللّه على اليدين لان الضرب من علاجهما و فرض على الرجلين ان لا يمشى بهما الى شىء من معاصى اللّه و فرض عليهما المشى الى ما يرضى اللّه عز و جل فقال وَ لا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبالَ طُولًا لقمان ۱۸ و قال وَ اقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْواتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ لقمان ۱۹ و قال فيما شهدت الايدى و الارجل على انفسهما و على اربابهما من تضييعهما لما امر اللّه عز و جل به و فرضه عليهما «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ يس ۶۵ فهذا مما فرض اللّه على اليدين و على الرجلين و هو عملهما و هو من الايمان و فرض اللّه على الوجه السجود له بالليل و النهار فى مواقيت الصلاة فقال: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۱۸ الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ الحج ۷۷ فهذه فريضة جامعة على الوجه و اليدين و الرجلين و قال فى موضع آخر و أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً الجن ۱۸ و قال فيما فرض على الجوارح من الطهور و الصلاة بها و ذلك ان اللّه عز و جل لما صرف نبيه الى الكعبة عن البيت المقدس فانزل اللّه عز و جل وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ البقره ۱۴۳ فسمى الصلاة ايمانا ممن لقى اللّه عز و جل حافظا لجوارحه موفيا كل جارحة من جوارحه ما فرض اللّه عز و جل عليها لقى اللّه عز و جل مستكملا لايمانه و هو من الجنة و من خان فى شىء منها اوتعدى ما امر اللّه عز و جل فيها لقى اللّه عز و جل ناقص الايمان قلت قد فهمت نقصان الايمان و تمامه فمن اين جائت زيادته فقال قول اللّه عز و جل وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِيماناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِيماناً وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ التوبة ۱۴۶ و قال نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدىً الكهف ۱۳ و لو كان كله واحدا لازيادة فيه و لا نقصان لم يكن لاحد منهم فضل على الاخرى و لاستوى الناس و بطل التفضيل و لكن بتمام الايمان دخل المؤمنون الجنة و بالزيادة فى الايمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند اللّه و بالنقصان دخل المفرطون النار انتهى اينست يكى از درسهاى مكتب نبوى و عترت در تفسير قرآن براى علماى تفسير. تا بدانند تفسير قرآن تنها دانستن مفهوم آيات مفرد آن نيست بلكه بايد آيات مربوط بمورد را يكجا فراهم ساخت و با تدبر در مقاصد آنها و استنتاج حاصله از تأثيرات آنها در يكديگر مراد اللّه را كه همان وحدت موضوعى قرآن و بزرگترين تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۱۹ وجوه اعجاز آن است دريافت نمود وفقنا اللّه لما يحب و يرضى تكلمه بايد دانست كه فهم قرآن در عصر رسالت دشواريهاى بعدى را نداشته زيرا استعمالات لغوى قرآن همان استعمالات متداول عصر نزول بوده، كه معاصرين اغلب آنها را متبادرا مى‌فهميده‌اند. مكررا و مؤكدا مى گوئيم تا مفسر همه روايات مرويه از پيغمبر اكرم و ائمه معصومين سلام اللّه عليهم اجمعين را استقصاء و بررسى نكند، نمى‌تواند ادعا كند بتفسير كامل قرآن دست يافته است، و هر چند كتابهاى مهمى مانند در المنثور از طرق عامه. و برهان بحرانى و نور الثقلين از طرق اماميه. اين مهم را تامين كرده باشند اينك براى نمونه. روزى ابو حنيفه با حضرت صادق عليه السلام غذا مى‌خورد حضرت فرمود الحمد للّه رب العالمين اللهم ان هذا منك و من رسولك ابو حنيفه گفت براى خداوند شريك مى گيرى. حضرت فرمود واى بر تو خداوند در قرآن گويد وَ ما نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ التوبة ۷۴ و در جاى ديگر گويد وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا ما آتاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ التوبه ۵۷ و در جاى ديگر حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ التوبة ۵۸ ابو حنيفه گفت بخدا سوگند گوئى هرگز آنها را در قرآن نخوانده‌ام در اين وقت حضرت فرمود بلى خوانده و شنيده‌اى اما خداوند در حق تو و امثال تو نازل ساخت أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها محمد/ ۲۴ و كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ المطففين ۱۴ «۱». و در تفسير برهان اين روايت را نديدم و حال آنكه حلال بسيارى از مشكلات است خصوصا براى جوابگوئى بشبهه‌هاى واهى وهابيان جامد و كم اطلاع. و نه تنها ابو حنيفه قبل از اعلام حضرت صادق (ع) از آن آگاه نبوده است، بلكه بسيارى

(۱) بحار الانوار ۴۷- ۲۳۹ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰ از عالمان قاری قرآن از آن بیخبرند. و شاید پرده جلال و جبروت خداوندی بر جمال قرآن فروهشته است. و تنها عترت و اهل ذکر و راسخین در علم‌اند که جمال قرآن را آنچنانکه هست مشاهده می کنند. بنابراین برای فهم قرآن نخست بدر خانه ایشان رویم که باب مدینه علم و بیت وحی و وارث علم پیغمبرند. [تصویر] تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱

بخش دوم مکتب صحابیان

اشاره

بخش دوم مکتب صحابیان اللهم و اصحاب محمد (ص) خاصهٔ الذین احسنوا الصحابهٔ و الذین ابلوا البلاء الحسن فی نصره صحیفه سجادیه فَلا- وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً النساء ۶۵ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳ بخش دوم مکتب صحابیان بقول بعضی از علمای عامه و از آنجمله حاکم نیشابوری در تفسیر موقوف بر صحابی که شاهد وحی بوده در حکم مرفوع است و این قول را ببخاری و مسلم هم نسبت می‌دهند. اما نووی و ابن صلاح و گروه دیگر این اطلاق را قبول ندارند و آنرا بموارد اسباب نزول مقید و منحصر می‌سازند. زیرا مجالی برای رأی در آن نیست اما به عقیده علمای امامیه بطور کلی خبر تفسیری موقوف بر صحابی خواه در موارد اسباب نزول خواه موارد دیگر تابع شرائط عمومی صحت و قبول است. و به هر حال بعنوان خبر مرفوع به پیغمبر اکرم (ص) تلقی نخواهد شد. تفسیر در عهد صحابیان دارای مشخصات و ممیزات زیر بود. ۱- در این مرحله همه قرآن تفسیر نشده بلکه بخشی از آن که دارای غموض بوده مورد تفسیر قرار گرفته است. هر چه از عهد رسالت دورتر شده‌اند این غموض بیشتر شده و بناچار تفسیر هم گسترش یافته است. اما این تفسیرها در حدود رویدادها و پرسشها است نه آنکه فردی یا گروهی آنها را تدوین کرده باشند ۲- کم بودن اختلاف میان تفسیر صحابیان که خود بحث جداگانه‌ای دارد ۳- صحابیان بمعنای اجمالی آیه اکتفا می کردند مانند آنکه در قوله تعالی وَ فاکِهَةً وَ أَبًّا عبس/ ۳۱ اکتفا می کردند باینکه مراد از اب شمارش نعمتهای خداوند است. حال هر چه می‌خواهد باشد. شاید هم باینجهت که انتقال از اجمال بتفصیل مرور زمان می‌خواهد تا واردات تازه‌ای برای ذهن و خاطر فراهم آید تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴ در عهد اول بیش از این صورتهای اجمالی برای اذهان میسر نشده باشد. ۴- اقتصار بر توضیح معانی لغوی مانند قوله تعالی غَیْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ ای غیر متعرض لمعصیهٔ و اگر چیزی بر آن اضافه می کردند همان یاد کردن سبب نزول بود. اما باید دانست که فهم لغوی صحابیان امری بسیار مهم است. زیرا ایشان مفهوم متبادر زمان نزول را میدانستند که برای اعصار بعدی میسر نبود. احوالی که با مرور زمان بر لغات می گذرد چه بسا فهم زمان نزول را تغییر میداد. چنانچه تا هم اکنون یک کتاب مستقصی و کامل درباره معانی مفردات قرآن بدست نیامده مفردات راغب با اینهمه شهرت کمبودهائی دارد. بطور نمونه یکی از معانی «مشی» «اهتدی» است، چنانچه در تاج العروس گوید و من المجاز مشی ای اهتدی و منه قوله تعالی نُوراً تَمْشُونَ بِهِ ای تهتدون و این معنی و تفسیر برای قوله تعالی هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِی مَناکِبِها ای اهتدوا فی مناکبها وجه احسن است، زیرا مشی بمعنای راه رفتن مناسب مقام نیست. آنهم مشی در مناکب که جاهای مخصوصی از زمین رام شده و ذلول است. بلکه مراد از آن اهتداء بمنافع موجوده در مناکب است. که بخشی از آنها معادن زیر زمین و بخش حاصلخیزی روی زمین است. و راغب در مفردات متعرض این معنی نشده و حال

آنکه یکی از وجوه اعجاز قرآن در اخبار بغیب است. و حث و ترغیب مسلمانان بر تحصیل برکات زمین. از مجاهد تابعی هم نقل شده که گفته نُوراً تَمْشُونَ بِهِ ای تهتدون به. ۵- گاهی ندرهٔ از قرآن استنباط فقهی شده است. ۶- در عهد صحابیان تفسیر بصورت مدون در نیامده است. اگر چه بعضی از صحابیان پاره‌ای از تفاسیر را در مصاحف خود گنجانده‌اند. و همین کار سبب شده که بعد از ایشان گمان کنند آن تفسیر مدرج از متن قرآن است. و باعث تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵ اختلاف در قرائت شده است. مانند لا جناح علیکم ان تبتغوا فضلا من ربکم (فی مواسم الحج). تنها تفسیر مدون و مرفوعی که بوده همان مصحف خاص علی بن ابیطالب است. با ترتیب نزول و تفاسیر مرفوع به پیغمبر اکرم. که هیأت حاکمه با کمال شدت وحدت از عرضه آن جلوگیری بعمل آوردند تا اهل بیت و عترت بدست فراموشی سپرده شوند و نیز در ابراز آراء خود آزادتر باشند. ۷- در این مرحله تفسیر چون بخشی از حدیث بود و شکل منظمی نداشت. اما تفسیر ابن عباس که فیروز آبادی آن را بر اساس روایت محمد بن مروان سدی از کلبی از ابی صالح بابن عباس نسبت داده به نام سلسله کذب مشهور است. ۸- در عهد صحابه بواسطه اطمینان کاملی که در میان بود برای سند تحقیقی انجام نمی‌گرفت. اما بعضی اوقات کار بشهادت شهود می‌کشید. چنانچه گویند ابی بن کعب حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) نقل می‌کرد. عمر گفت بآنچه میگوئی باید گواه بیاری. وی بیرون آمد و مردمی از انصار را دید مطلب را به آنها گفت. ایشان نزد عمر آمده و گواهی دادند که ما هم از پیغمبر چنین شنیدیم عمر گفت من ترا متهم نمیکنم اما دوست داشتم که مطلب ثابت شود. وای کاش عمر این دقت و احتیاط را در مورد مجعوله «نحن معاشر الانبیاء» که معارض گفتار صدیقه کبری فاطمه زهرا بود رعایت می‌کرد. و از ابو بکر نیز شهودی که کثرت و وثاقتشان بتواند مکذب قول فاطمهٔ بضعهٔ منی باشد مطالبه می‌کرد. و هر چند شهادت همه خلق اگر معارض إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ باشد قابل قبول نخواهد بود. ۹- در تفسیر صحابیان هیچ تفسیری درباره آراء و عقائد مختلف اصول مذاهب نمیتوان یافت. مگر در مسئله خلافت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) که از افرادی مانند امیر المؤمنین علی علیه السلام و ابوذر و عمار نقل شده است. بکار بردن قرآن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶ بعنوان نصرت و تقویت و مستند عقاید مذهبی بطور گسترده بعد از صحابیان پیدا شده است. ۱۰- گاهی در مکتب تفسیری صحابیان اشاره‌ای بطرز و روش صحیح تفسیر یافت می‌شود که آموزنده و سرآغازی برای تفصیل مطلب است چنانچه. ابن مسعود گفته اذا شک احدکم فی الایهٔ فلا یقول ما تقول فی کذا و کذا فلیلبس علیه و لکن لیقرأ ما قبلها ثم لیخل بینه و بین حاجته «۱». و معلوم است که یکی از مهمترین شرائط تفسیر ملاحظه کلام در ضمن سیاق است که روشن کننده مراد اللّه است. و همین است که ابن مسعود به آن اشاره کرده و بخشی از تفسیر قرآن بقرآن است. توضیح: آنچه در تفاسیر صحابیان کمبود یا اشتباه یافت شود نتیجه کار سیاست است. امیر المؤمنین علی علیه السلام را که وارث علم نبوت بود. خانه نشین کرده و از جامعه مهجور ساختند. جامعه هم در اثر محافظه کاری یا شهرت دروغین صدر نشینان. یا عدم اطلاع. علم را از منبع اصلیش نمی‌جستند. عقلا هم از بیم سر در گلیم کشیده بودند.

مفسرین صحابه

اشاره

مفسرین صحابه چون تفسیر امیر المؤمنین علی علیه السلام از مکتب نبوی و عترت است در مکتب صحابیان از او نام بردیم و شرح فضائل و تاریخ زندگانی آنجناب از عهده این کتاب خارج است.

ابن عباس

ابن عباس عبد اللّه بن عباس بن عبد المطلب پس از اهل بیت اعلم امت بتفسیر قرآن است. روایات تفسیری او از چهار تن مفسرین مشهور صدر اول یعنی علی بن ابیطالب علیه السلام ابی بن کعب عبد اللّه بن مسعود و ابن عباس بیشتر است ویرا حبر الامة ____ (۱) مجمع البیان ۱ - ۱۶.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۷ یا حبر عرب نام داده بودند. همچنانکه ابن مسعود را. اما این لقب برای ابن عباس اثبت بود «۱» و هر چند اقتباس لقب از مآخذ یهودی بنظر ما کاری ناصحیح بوده است. و بهر حال انجام شده است در وقت وفات پیغمبر اکرم (ص) ده ساله یا سیزده ساله بود. دعای پیغمبر (ص) در حق او و علمه التأویل مشهور است غزالی در احیاء العلوم گفته فقط علی (ع) مرتبه‌ای در علم از او بالا-تر داشت. طبری از سعید بن جبیر نقل می‌کند که گفت: وقتی از کوفه آهنگ حج داشتم مردی یهودی بمن گفت: می‌بینم که تو طالب علم هستی؟ آیا موسی (ع) در پیمان خود با شعیب از دو اجل هشت سال و ده سال کدام را انجام داد زیرا مخیر بود. من گفتم نمی‌دانم. و هم اکنون نزد حبر عرب ابن عباس می‌روم و از او می‌پرسم. چون بمکه رسیدم آنچه گذشته بود بابن عباس گفتم. وی جواب داد آن را که بیشتر بود یعنی دهسال را. زیرا پیغمبر بود و پیغمبر چون وعده دهد وفا بأحسن می‌کند. وقتی به عراق بازگشتم به یهودی گفتم. وی گفت راست گفته است. عمر روزی از صحابیان درباره تفسیر قوله تعالی: أَ یَوَدُّ أَحَدُکُمْ أَنْ تَکُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِیلٍ وَ أَعْنابٍ البقره/ ۲۶۶ پرسید. چیزی که پسند خاطر باشد نمی‌دانستند. ابن عباس پشت سر او بود. گفت در ذهن من چیزی می‌آید عمر گفت جلو بیا و خود را کوچک مشمار و بگو. وی گفت این مثالی است که خداوند آورده آیا کسی از شما دوست دارد که همه عمر خود را بعمل اهل خیر عمل کند اما در دمهای واپسین که به کار خیر نیازمندتر است ناگهان با عملی زشت و پلید کارهای گذشته خود را تباه سازد و بشقاوت گراید. «۲» ____ (۱) این لقب برای

ابن عباس قبل از خلافت عباسیان ثابت بود قیس الرقیات که در اواسط قرن اول میزیسته در مدح او گفته و ابوالفضل و ابنه الحبر عبد اللّه ان عی بالریء الفقهاء الرأی بالکسر لغة فی الرأی. (۲) موقع شناسی و جمعیت حواس ابن عباس شایان تقدیر است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸ درباره آنکه ابن عباس در تفاسیر خود بمعلومات یهودیان و اسرائیلیان استناد جسته. نباید زیاده روی کرد. چه بسا مجعولاتی که باو نسبت داده‌اند. چنانچه گویند در قرائت مِنْ لَدُنِّی کهف/ ۷۶ که بتخفیف یا تشدید است. میان او و عمرو عاص اختلاف بود. ایشان بکعب الاحبار رجوع کردند «۱» اما بهر حال وی از معلومات یهودیان نقل می‌کرده. و با وجود این مردم را از زیاده روی در اینکار منع می‌نموده است. یکی از مزایای ابن عباس اطلاع وسیع او بر اشعار جاهلیت و لغت اصیل عرب است. اما وضاعین مجعولات بسیاری در تفسیر بابن عباس نسبت داده‌اند چنانچه رافعی گوید از ابن عباس در تفسیر صد حدیث بیشتر ثابت نشده است و چه بسا کثرت وضع بنام او در اثر شهرت او بعلم و انتساب او بخاندان رسالت بوده. یا آنکه سود جویانی برای تقرب بدستگاه خلافت عباسی این کار را انجام می‌دادند. و به هر حال قسمت مهمی از شهرت او مرهون قدرت حکومت اولاد اوست. داستان سر پیچی او از اطاعت امام مفترض الطاعه یعنی امیر المؤمنین علی علیه السلام و بردن بیت المال بصره بمکه «۲» اگر از جنبه نقد الحدیث ثابت شده باشد. وثاقت او را متزلزل می‌کند. و به هر حال او هم باید مورد جرح و تعدیل واقع شود. با وجود این مختاراتی از تفاسیر او مهم و مورد استناد است. در تفاسیر منسوب باو هم مطالب ناتمامی یافت می‌شود که بجای خود باید مورد بررسی قرار گیرد. از آنجمله در تفسیر قوله تعالی وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ البقرة/ ۱۲۴

(۱) ترمـذی ۲ - ۱۹۳. (۲) ابن

ابی الحدیـد بـا تردیـد و استعجاب آن را نقـل می‌کنـد و ابـن میثـم می‌گویـد چـون معصـوم نبـوده قابـل امکـان اسـت. تـاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹ از او نقل می‌کنند که گفته خداوند ابراهیم را بسـی خصـلت از شرائع اسلام اختبار نمود. که هیچکس را بآن اختبار نکرده بود. ابراهیم همه آنها را انجام داد و تمام کرد پس خداونـد درباره او فرمود وَ إِبْراهِیمَ الَّذِی وَفَّی النجم/ ۳۷ و ان سـی خصلت ده تا در سوره توبه و ده تا در سوره مؤمنون و ده تا در سوره احزاب مذکور شده‌اند. حال ما ترکیب این خبر را بررسـی می‌کنیم. که آیـا آنهـا سـی خصـلت‌انـد یـا بیشـتر یـا کمتر. امـا در سوره توبه التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاکِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ التوبه/ ۱۱۲ که مجموع آنها نه صـفت‌انـد مگر آنکه ایمان را در بشـر المؤمنین بر آنها بیفزائیم اما در سوره مؤمنون قوله تعالی قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ هُمْ فِی صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ لِلزَّکاةِ فاعِلُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُونَ وَ الَّذِینَ هُمْ عَلی صَلَواتِهِمْ یُحافِظُونَ أُولئِکَ هُمُ الْوارِثُونَ المؤمنون- ۱ و در اینجا هفت صفت متمایز بیشتر نمی‌توان شـمرد. اما در سوره احزاب قوله تعالی إِنَّ الْمُسْلِمِینَ وَ الْمُسْلِماتِ .. وَ الْقانِتِینَ وَ الْقانِتاتِ وَ الصَّادِقِینَ وَ الصَّادِقاتِ وَ الصَّابِرِینَ وَ الصَّابِراتِ وَ الْخاشِعِینَ وَ الْخاشِعاتِ وَ الْمُتَصَدِّقِینَ وَ الْمُتَصَدِّقاتِ وَ الصَّائِمِینَ وَ الصَّائِماتِ وَ الْحافِظِینَ فُرُوجَهُمْ وَ الْحافِظاتِ وَ الذَّاکِرِینَ اللَّهَ کَثِیراً وَ الذَّاکِراتِ الایه الاحزاب/ ۳۵ در اینجا هم نه صفت متمایز را می‌توان شمرد که اسلام یکی از آنها باشد. حال ببینیم اگر مکررات را حذف کنیم شـماره مجموع خصـلتهای متمایز در سه آیه شریفه چند است. اسلام. ایمان. خشـوع در نمـاز. خشـوع مطلق. محـافظه بر نمـاز. راکع بودن. ساجـد بودن. قـانت بودن. اداء امـانت. رعـایت عهـد. اداء زکوة. اعراض از لغو. حفـظ فروج. صـدق صبر. تصـدق. صوم. ذکر. توبه. عبادت تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۳۰ حمد. سیاحت. امر بمعروف. نهی از منکر. حفظ حدود اللّه. و می‌بینیم با وجود آنکه اسلام متداخل در ایمان است و آن را جداگانه شمردیم و نیز خشوع مطلق در نماز را دو تا بحساب آوردیم شـماره خصـلتها از بیست و پنج تجاوز نکرده و بعید است که ابن عباس نسنجیده چنین اسـتخراجی کرده باشد، مگر آنکه وضاعی نادان و شـتابکاران را بابن عباس بسـته یا قول ابن عباس بیشماره بوده است. و این خود تنبیه و هشـداری است برای اهـل فن تا هم در سـند و متن حـدیث تحقیق کننـد. هم با زوائـد غیر لازم بر حجم تفسیر نیفزاینـد. دانسـتن آن کـه کلمـات مبتلی بـه ابراهیم (ع) چنـد است بایـد به حـدیث مرفـوع دانسـته شـود. و مجـالی برای رأی و اسـتخراج ابن عباس و امثال او در این موارد نیست آن هم اسـتخراجی که انطباق ندارد ابن عباس جری‌ترین مفسرین صدر اول است امـا چه بسا از قول او جعل کرده باشـند. زیرا: ۱- عکرمه غلام او که از او نقل می‌کنـد غالبا متناقض، نقل میکنـد. چنانچه گاهی ذبیح را اسمعیل و گاهی اسحق نقل کرده است. ۲- پیغمبر اکرم (ص) را قبـل از بلوغ درک کرده با وجود این منقولات تفسیری او بعنوان حدیث مرفوع بسیار است. ۳- تأثیر حکومت عباسیان را نباید نادیده گرفت که مردم برای تقرب به دستگاه یا ترس از آن بکثرت روایت از ابن عباس توسل می‌جسـتند. توضـیح: تفسـیری که بابن عباس منسوب بوده تألیف محمد علی بن ابی طلحهٔ الهاشمی است که احمد حنبل درباره آن گفته: ان فی مصر تفسیرا عن ابن عباس رواه علی بن ابی طلحهٔ و لیس بکثیر ان یرحل الی مصـر من اجله که بخاری و طبری از آن نقل کرده‌اند. اما حدیث شناسان آن را مرسل میدانند زیرا خودش از ابن عباس نشنیده است و از وسائط نام نبرده. سیوطی در نوع ۷۹ اتقان همه آنرا نقل کرده و این تفسیر غیر از تنویر المقباس منسوب بفیروز آبادی صاحب قاموس است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱

عبد اللّه بن مسعود

عبد اللّه بن مسعود عبد اللّه بن مسعود بن غافل مكنی بابی عبد الرحمن هذلی مادرش ام عبد بنت عبد بود گاهی او را ابن ام عبد می‌گفتند. لاغر و سیاه چرده بود وی ششمین گروندگان باسلام است خدمتكار پیغمبر صاحب آب طهارت و مسواك و نعلین او بود چون پیغمبر اكرم (ص) برمیخاست كفش بپایش می‌كرد و چون می‌نشست از پایش بیرون می‌آورد و در آستین خود جای میداد پیش روی پیغمبر راه می‌رفت. و هنگام غسل پرده جلو او می‌گرفت. اجازه داشت تا بی اذن بر پیغمبر وارد شود. تا آنجا كه ابو موسی گمان برده بود از اهل بیت است. هم بحبشه هم بمدینه هجرت كرده بود. در زمان عثمان امین بیت المال بود در زمان خلافت عثمان بسال سی و دو پس از تحمل رنجهای جانفرسا از دستگاه خلافت جهان را بدرود گفت پیغمبر اكرم (ص) دوست داشت قرآن را از لحن قرائت او استماع كند. خود گوید پیغمبر (ص) فرمود سوره نساء را برای من بخوان گفتم بخوانم و حال آنكه بر تو نازل شده است فرمود دوست دارم از دیگری بشنوم خواندم تا رسیدم بقوله تعالی فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً النساء- ۴۱ اشك از چشمان پیغمبر (ص) جاری شد. آنگاه كه عثمان بزید بن ثابت گفته بود تا قرآن نمونه را بنویسد. ابن مسعود را خوش نیامد و گفت. ای گروه مسلمانان من از نوشتن قرآن معزول شوم و دیگری آنرا بنویسد. بخدا سوگند وقتی من اسلام آوردم او در پشت پدر كافرش بود. مسروق گفت عبد اللّه بن مسعود سوره‌ای برای ما خواند و سپس همه روز درباره آن سخن می‌گفت و تفسیر میكرد. ابن مسعود بشواذ قراءاتش نیز مشهور است و تحقیق در این مطلب و كشف علت آن كار آسانی نیست اما لازم است كه انجام گیرد. تاریخ تفسیر(كمالی)، ص: ۳۲ درباره ابن مسعود با آن همه سوابق درخشانش مطالبی است كه باعث تعجب است ابن ابی الحدید از قول بعضی روساء معتزله گوید و غلط ابن مسعود اعظم من غلط هؤلاء جمیعا لانه اول من بدر الی وضع الادیان برأیه و هو الذی قال اقول فیها برأیی فان یكن صوابا فمن اللّه و ان یكن خطاء فمنی. قاعدین از نصرت امیر المؤمنین علیه السلام در جنگ صفین افرادی از مكتب ابن مسعود بودند. نصر گوید بیشتر مردم دعوت علی (ع) را برای جنگ صفین پذیرفتند. اما اصحاب عبد اللّه بن مسعود كه عبیدهٔ السلمانی در میان ایشان بود گفتند ما بیرون می‌آئیم اما جدا گانه معسكر می‌زنیم تا در كار شما و اهل شام نظر كنیم. هر كدام را دیدیم عملی ناروا كرد یا ظلمی از او سرزد با او خواهیم جنگید. حضرت امیر مؤمنان (ع) بایشان فرمود: مرحبا و اهلا هذا هو الفقه فی الدین و العلم بالسنهٔ من لم یرض بهذا هو خائن جبار. دسته دیگر از اصحاب عبد اللّه بن مسعود كه ربیع بن خثیم در آنها بود و چهار صد تن بودند. گفتند یا امیر المؤمنین (ع) ما در این جنگ شك داریم. با آنكه فضل ترا می‌شناسیم. و شما از جنگجویانی كه با دشمن بجنگد بی‌نیاز نیستید. ما را به یكی از مرزها بفرست كه آنجا باشیم و جنگ كنیم حضرت امیر (ع) ربیع را بمرزی فرستاد و اول پرچمی كه آنحضرت در كوفه بست پرچم ربیع بن خثیم بود «۱» و «۲». ____ (۱) شرح ابن ابی الحدید ۳- ۱۸۶. (۲) مناعت و استغنای طبع امیر مؤمنان مانع از آن بود كه ظاهر مقدسان دورو را كه بر خلاف فرمان خداوند اطاعت ولی الامر مفترض الطاعهٔ را نادیده می‌گرفتند توبیخ كند اما اهلا و مرحبا گفتن بآنها اگر روایت موثق باشد نیز دلیل تقریر عمل آنها نیست زیرا اگر واقعا میخواستند بمضمون «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا» عمل كنند نتیجه عمل آنها هم نصرت امیر مؤمنان (ع) و جنگ بافئه باغیه معاویهٔ بود و بهر حال مصیبت اسلام از دست امثال ابو موسی اشعری‌ها و ربیع بن خثیم‌ها كمتر از معاویه‌ها و حجاجها نیست. تاریخ تفسیر(كمالی)، ص: ۳۳ تفسیر علی بن ابراهیم ابی بكر الحضرمی قال قلت لابی جعفر (ع) ان ابن مسعود كان یمحو المعوذتین من القرآن فقال كان ابی یقول انها فعل ذلك ابن مسعود برأیه و هما من القرآن طب الائمهٔ عن ابیعبد اللّه (ع) انه سئل عن المعوذتین اهما من القرآن فقال الرجل انهما لیستا من القرآن فی قرائهٔ ابن مسعود و لا فی مصحفه فقال (ع) اخطأ ابن مسعود برأیه او قال كذب ابن مسعود و هما من القرآن فقال الرجل فاقرأ بهما فی

المکتوبۀ فقال نعم «۱». بهرحال اگر این روایات صدورشان از ائمه سلام اللّه علیهم اجمعین محقق باشد وثاقت ابن مسعود مورد تردید می‌شود. و سوابق او نمی‌تواند مجوز عمل او باشد. آنچه قانون جرح و تعدیل حکم می‌کند همین است و متبع است. و هر چند امثال این افراد در پیشگاه خداوند از مقربین و سابقین باشند. واضحتر از این مورد سوابق درخشان زبیر بن عوام است که وقتی عمرو بن جرموز قاتل او شمشیرش را پیش روی امیر المؤمنین (ع) گذارد حضرت آن را گرفت، بر سرنوشت زبیر گریه کرد و فرمود: سیف طال ما یجلی به الکرب عن وجه رسول اللّه خوض در تقدیر و سرنوشت مزال اقدام است و از ولوج در ژرفای آن نهی شده است. با وجود اینها حداکثر احتیاط درباره ابن مسعود توقف است.

ابی بن کعب

ابی بن کعب ابو المنذر یا ابو الطفیل ابی بن کعب بن القیس الانصاری الخزرجی ملقب به نجار در بیعت عقبه حضور داشت، بعد از علی بن ابی طالب (ع) اول کاتب وحی بود، در خلافت عمر بسال بیست و دو وفات یافت. وی سید القراء لقب داشت. و قبل از اسلام حبری از احبار یهود بود. در تفسیر قرآن از او روایات بسیار آمده

---

(۱) بحار الانوار ۸۵- ۶۱. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴ است. مردی قوی و مورد احترام و با شخصیت بود چنانچه در موردی از اختلاف قراء است که عمر قول ابن مسعود را نمی‌پذیرفت. وقتی ابی قول او را تایید کرد عمر نتوانست از قضاوت ابی عدول کند، که تفصیل آن در قانون تفسیر بخش قرائات آمده است. قرائت او قرائت مختار اهل بیت سلام اللّه علیهم اجمعین و مقدم بر دیگران است. و این خود دال است بر اینکه قرائت او با قرائت مشهور و متداول عصر صادقین علیهما السلام اختلاف چشمگیری نداشته است، زیرا از طرفی قرائت متداول مورد تصویب ایشان بوده. و از طرف دیگر بقرائت ابی قرائت فرموده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵

بخش سوم مکتب تابعین

اشاره

بخش سوم مکتب تابعین وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ التوبه/ ۱۰۰ اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَیْکُمْ مِنْ رَبِّکُمْ وَ لا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ قَلِیلًا ما تَذَکَّرُونَ الاعراف/ ۳ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷ بخش سوم مکتب تابعین پس از مکتب صحابیان در تفسیر مکتب تابعین شکل گرفت. که بیشتر معلوماتشان را از صحابه فرا گرفته بودند، و همچنانکه بعضی از صحابه در تفسیر از دیگران مشهورتر بودند، در میان تابعین هم افرادی در تفسیر قرآن نامبردارتر شدند، که در تفسیر سخن می‌گفتند و مردم در مکتب ایشان معانی قرآن را دریافت می‌کردند، روش ایشان چنان بود که برای فهم کلام اللّه نخست بر قرآن اعتماد میکردند، آنگاه بر روایاتی که صحابه از رسول خدا (ص) نقل کرده بودند، آنگاه بآنچه صحابیان موقوفا در تفسیر گفته بودند. و همچنین بر گفته‌های اهل کتاب (اگر معارضی در کتاب و سنت نداشت) و در آخر بر اجتهاد و نظر خودشان، چه بسا تفسیرهایی از تابعین مبنی بر رأی و اجتهاد بما رسیده، آنجا که علم ایشان به بیانی از پیغمبر اکرم «ص» نارسا بوده است. در مکتب تابعین تفسیر بصورت گسترده‌تری در آمد، زیرا هر چه از عهد نبوت دور میشدند هم غموض تفسیری بعضی از آیات قرآن بیشتر می‌شد، و هم مسائل جدیدی از عقائد و مذاهب و احکام پدید می‌آمد، که بایستی مستندی در قرآن برای آنها پیدا شود. چنانچه خواهیم گفت روی گردانی از خاندان پیغمبر اکرم «ص» که مهبط وحی و راسخین در علم و عالم بتأویل بودند، این مشکل را شدیدتر

میساخت. و بهمین علت بیراهه رفته. رأی و قیاس را در تشخیص احکام اللّه راه دادند، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸ و هر چه ضلع زاویه انحراف درازتر میشد، از مستوای طریق و صراط مستقیم دورتر می‌شدند، برای ترمیم یک اشتباه ملزم بودند تا دو اشتباه را بپذیرند، و برای تصحیح دو باطل بر چهار باطل صحه می‌گزاردند، و هلم جرا این وضع تصاعدی ادامه می‌یافت، که مصادیق آن را در ضمن مکاتب گوناگون تفسیر خواهیم دید اینک می‌پردازیم بشرح مختصری از مدارس تفسیر در صدر اسلام که سرآغازی برای تعلیم تفسیر بود و بدنبال آن تدوین تفسیر بوجود آمد.

مدارس تفسیر

اشاره

مدارس تفسیر هنوز پیغمبر اکرم «ص» در قید حیات بود که بسیاری سرزمینها برای مسلمانان فتح گردید و پس از رحلت پیغمبر «ص» در اندک زمانی کشورهای مهم آن روز جهان بدست مسلمانان افتاد، سرعت فتوحات و گسترش اسلام حیرت‌آور بود، زیرا در طول تاریخ بشری نمونه نداشت، ناچار بسیاری از صحابیان مهد اسلام یعنی مدینه را رها کرده و در شهرهای مفتوحه اقامت گزیدند. بعضی از ایشان در دستگاه حکومت اسلامی فرماندار یا فرمانده قاضی یا معلم یا خزانه‌دار بودند، اینان علمی را که از پیغمبر اکرم فرا گرفته بودند افاضه میکردند، و تابعین در محضر ایشان فرا میگرفتند، و بدیگران تعلیم میدادند. در شهرهای مهم اسلامی مدارسی برای تفسیر قرآن تشکیل شد، که اساتید آنها صحابیان و دانشجویان آنها تابعین بودند، که بعدا خود بعنوان استاد این مدارس را اداره می‌کردند. البته مقصود ما از مدرسه حضور چند طالب علم در حضور استاد است، نه تشکیلات خاص، این مدارس یا در خانه‌ها یا در مسجدها و گاهی در مقابل دکان و محل کسب تشکیل می‌شد، و طالبان علم لوس و پر توقع نبودند که با اختراع بهانه ترک تحصیل کنند، مشهورترین این مدارس عبارت بود از مدرسه مکه، مدرسه مدینه، مدرسه عراق. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹

مدرسه مکه

اشاره

مدرسه مکه مدرسه تفسیر مکه بابن عباس قائم بود، وی در میان یاران خود می‌نشست و قرآن را تفسیر می‌کرد و مشکلات آن را توضیح می‌داد، و به سئوالات جواب می‌گفت. ابن تیمیه گوید: داناترین مردمان بتفسیر اهل مکه بودند، زیرا ایشان اصحاب ابن عباس بودند، مشهورترین رجال این مدرسه عبارتند از سعید بن جبیر، عکرمه، مجاهد، طاوس بن ابی رباح، که همه از موالی بودند، و اینهم یکی از مواد و اصول انقلاب فرهنگ اسلام بود، که هم امتیاز را بارزشها داده بود، و هم امکانات تحصیل ارزشها را برای همه یک سان فراهم ساخته بود، که در اندک زمانی طبقات پائین جامعه توانستند خود را در صفوف مقدم اجتماع جا دهند، و بلکه از ایشان پیشی گیرند، چه در مقامات سیاسی و فرماندهی و چه معلم و اقتصاد.

سعید بن جبیر

سعید بن جبیر وی ابو محمد یا ابو عبد اللّه سعید بن جبیر بن هشام الاسدی الوالبی (مولای ایشان و منسوب بایشان بود)، اصلا

حبشی بود رنگش سیاه، خویش سفید، از بسیاری از صحابیان حدیث شنیده بود، از ابن عباس و ابن مسعود روایت میکرد وی از بزرگان تابعین و بلکه مقدم ایشان در تفسیر و حدیث و فقه بود، بیشتر روایات او از ابن عباس‌اند، سعید قرائات ثابت از صحابه را جمع کرده و به آنها قرائت می‌نمود. اما در تفسیر متورع و محتاط بود، و برأی خود تفسیر نمی‌کرد، در مکانت او همین بس که وقتی اهل کوفه نزد ابن عباس آمدند تا از او بپرسند گفت مگر ابن ام الدهماء (نام مادر سعید) نزد شما نیست قتاده گفت وی اعلم تابعین است در تفسیر، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۰ نزد علماء جرح و تعدیل موثق است. ابو القاسم طبری گوید وی ثقه و حجۀ و امام بر مسلمانان است، اصحاب صحاح همه او را توثیق کرده‌اند. وی در ماه شعبان سال ۹۳ در سن چهل و نه سالگی بفرمان حجاج شهید شد حجاج قبل از کشتن او با وی احتجاج می‌کرد از او پرسید: چه نام داری سعید گفت سعید بن جبیر، حجاج گفت لا بل شقی بن کسیر، سعید گفت امی اعلم باسمی. حجاج گفت اذا شقیت و شقیت امک، سعید گفت: الغیب یعلمه غیرک تا آخر داستان. چون او را بر روی نطع نشاندند، گفت خداوندا خون من آخرین خونی باشد که بدست حجاج ریخته می‌شود. و چنان شد که پس از شهادت او حجاج دیوانه شد و تا سه روز دیوانه‌وار می‌گفت قیودنا قیودنا تا بجهنم واصل شد «۱» گناه نابخشودنی سعید موالات خاندان علوی بود گاهی آراء تفسیری سعید با ابن عباس مغایر بود. چنانچه در تفسیر قوله تعالی: ذٰلِکَ الَّذِی یُبَشِّرُ اللَّهُ عِبادَهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی وَ مَنْ یَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِیها حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَکُورٌ الشوری/ ۲۲ ابن عباس می‌گفت مراد مودتی است ناشی از خویشاوندی قریش با پیغمبر اما سعید می‌گفت مراد مودت ذوی القربی و آل پیغمبر است، و واضح است که سیاق مؤید قول سعید است. زیرا مخاطب در اسئلکم عامه مسلمانانند، نه قریش تنها و مؤید آن ماقبل و مابعد آن است که سخن از ایمان و عمل صالح و اعمال حسنه است، و آن هیچ ربطی بکفار قریش ندارد، دیگر آنکه قربی ظرف است

---

(۱) با عرض معذرت بپیشگاه محی الدین اعرابی زیرا او در فتوحات بدنبال نام حجاج رضی اللّه عنه آورده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱ برای مودت بدلیل فی، نه علت برای وجود مودت، چنانچه سید قطب در فی ظلال القرآن گوید «رأی سعید بیشتر بدل می‌چسبد». اما نسبت این تفسیر بابن عباس بعید بنظر میاید زیرا او اولی و احق است بتفسیر سعید، و چه بسا کسانی که خواسته‌اند مراد اللّه را تحریف و تاویل کنند، این قول را بابن عباس منسوب ساخته‌اند، تا اقرار العقلاء علی انفسهم اصدق باشد و باین وسیله یکی از امتیازات ذوی القربی را نادیده بگیرند.

عکرمه

عکرمه ابو عبد اللّه عکرمه بربری مدنی مولی ابن عباس است، اصلش از بربر در مغرب است، از امیر مؤمنان علی علیه السلام و ابن عباس و ابی هریره نقل می‌کند بعضی او را توثیق کرده و بعضی او را موثق نمی‌دانند برخی گویند وی جرأت بسیار نشان میداد و مدعی بود که همه چیز قرآن را میداند، بر مولای خود دروغ می‌بست و متهم است که رأی خوارج داشت. ابن سعد در طبقات گوید علی بن عبد اللّه بن عباس او را برای تنبیه بر در کنیف می‌بست، و می‌گفت بر پدرم دروغ بسته است، از طرفی اخبار بسیار در توثیق و تبحر او در علم هست، که ترجیح میان آنها دشوار است، مگر آن که از مجموع آثار او در تفسیر سبک و ضابطه خاصی بدست آید، در سال ۱۰۵ وفات کرد.

مجاهد

مجاهد مجاهد بن الجبر المکی المقری المفسر ابو الحجاج المخزومی مولی السائب بن ابی السائب، در سال ۲۱ بزاد و در سال ۱۰۴ در مکه بمرد، در نزد شافعی و بخاری موثقترین اصحاب ابن عباس است، و بتفسیر او اعتماد دارند، از مجاهد شنیدند که گفت قرآن را سی بار نزد ابن عباس خواندم، سه بار آنچنان بود که در هر آیه‌ای درنگ می‌کردم، تا ابن عباس بیان کند، که درباره چه نازل شده، و معنای آن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲ چیست «۱». همه بزرگان علم رجال و حدیث بر وثاقت او اتفاق دارند، با وجود این برخی از پذیرفتن تفسیر او تأمل می‌کنند، ذهبی در میزان الاعتدال گوید: ابو بکر بن عیاش گفت: از اعمش پرسیدم چرا از تفسیر مجاهد پرهیز می‌کنند. گفت او از اهل کتاب پرسش می‌کرد، و باقوال ایشان متکی بود، اما کسی در صدق و عدالت او خدشه نکرده، و اگر از اهل کتاب اخذ کرده در موارد جائز بوده. از خصوصیات مجاهد آنکه در تفسیر بعقل خود آزادی بیشتری میدهد، اگر بنصی از قرآن می‌رسید که ظاهرا با عقل سازگار نبود، آن را از باب تمثیل و تشبیه می‌گرفت، و این روش بعد از او سرمشقی برای معتزله گردید، که آن را در نطاق وسیع‌تری بکار می‌بردند. طبری که در نقد روایات صریح است درباره او گوید: «ان رأیه یخالف اجماع الامة الذین لا یمکن نسبتهم الی الکذب». و در جائی گوید: «ما ذکر هنا عن مجاهد لا معنی له و فساد رأیه لا شک فیه». مثلا در تفسیر قوله تعالی: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ البقرة/ ۶۵ گوید: «مسخت قلوبهم و لم یمسخوا قردة و انما هو مثل ضرب اللّه لهم کمثل الحمار یحمل اسفارا». اما ابن جریر طبری این تفسیر را نپذیرفته و به دنبالش گوید: آن چه مجاهد گفته است مخالف مدلول قرآن است، آنگاه دلائلی بر رد این قول بیان می‌کند. همچنین ابن جریر از مجاهد نقل می‌کند، که در تفسیر قوله تعالی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ القیامة/ ۲۲

(۱) طبری ۱: ۳ و ۲: ۲۲۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳ گفت: «تنتظر الثواب من ربها لا یراه من خلقه شیء» و همین تفسیر بعدا برای معتزله مستندی قوی در عدم جواز رؤیت بود. توضیح: امامیه هم منع جواز رؤیت می‌کنند، اما مستند ایشان قول مجاهد نیست بلکه عقل و قرآن و اخبار اهل بیت صلوات اللّه علیهم اجمعین است. و شاید همین تفسیر برأی است که متورعین و محتاطان را از اخذ بتفسیر مجاهد باز داشته است، بهر حال مجاهد یکی از پیشوایان تفسیر است که در حد خود دارای ارزش است، چنانچه شیخ طبرسی از او در مجمع البیان نقل می‌کند و البته موارد را سنجیده و بی‌معارضها را برگزیده است.

طاووس بن کیسان

طاووس بن کیسان وی ابو عبد الرحمن طاووس بن کیسان یمانی حمیری جندی مولی بحیر بن ریسان، و بقولی مولی همدان است. از عبادله اربعه «۱» روایت می‌کرد، عالمی متقن و خبیر به کتاب اللّه بود، با بسیاری از صحابه مجالست داشت، و با ابن عباس بیشتر، در ورع و امانت مشهور بود به سال صد و شش در مکه وفات یافت.

عطاء بن ابی رباح

عطاء بن ابی رباح ابو محمد عطاء بن ابی رباح مکی مولی قریش، در سال بیست و هفت بزاد و در سال صد و چهارده بمرد، سیاهی بود یک چشم با بینی فرو رفته چلاق و شل و در اواخر عمر کور بود، خودش می‌گفت، دویست تن از صحابیان را دیده فقیهی عالم و کثیر الحدیث بود، روایات بسیار در مدح او هست. اما در تفسیر کمتر از او روایتشده است گویند از او مسئله‌ای پرسیدند گفت نمیدانم گفتند رأی خود را بگو، گفت از خدا شرم دارم که در زمین او را با رأی من پرستش کنند.

(۱) عبـادله اربعـهٔ لقب عبـد اللّه بن عباس، عبد اللّه بن جعفر، عبد اللّه بن عمر، عبد اللّه بن عمرو بن عاص است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴

مدرسه مدینه

اشاره

مدرسه مدینه در مدینه صحابیان بسیاری بود که همان جا ماندند، ایشان برای پیروان خود می‌نشستند، و تفسیر قرآن را بایشان یاد می‌دادند، و در مدینه مدرسه‌ای برای تفسیر فراهم آمد که بسیاری از مشاهیر تابعین از محضر مشاهیر صحابه تفسیر را یاد گرفتند و قیام این مدرسه بابی بن کعب بود. در اینوقت سه نفر از تابعین بیش از دیگران نامبردار بودند.

زید بن اسلم

زیـد بن اسـلم وی ابو اسامه یا ابو عبـد اللّه زیـد بن اسـلم العدوی المدنی الفقیه المفسـر مولی عمر بن الخطاب است از بزرگان تابعین و از مفسـرین ایشان است، ببسیاری علم معروف بود. اما معروف است که تفسیر قرآن برأی می‌کرد، و شایـد در حدود موارد جـائز بوده است وگرنه مورد اعتمـاد علمای حـدیث نبود، وفاتش بسال ۱۳۶ در تهـذیب التهذیب قید شده و شاید اشـتباه باشد.

محمد بن کعب

محمـد بن کعب وی ابو حمزه یا ابو عبـد اللّه محمـد بن کعب بن سـلیم بن اسـد القرظی المـدنی از حلیفان اوس بود بعـدالت و وثاقت مشهور است، در سال ۱۱۸ خود و جمعی از اصحابش زیر آوار جان دادند.

ابو العالیه

ابو العالیه ابو العالیه رفیع بن مهران الریاحی و مولای ایشان از ثقات تابعین و مشاهیر مفسرین بود، وی بخش بزرگی از تفسیر را از ابی بـن کعب روایت کرد، که ابن ابی حـاتم و ابن جریر بسـیاری از آن را نقـل کرده‌انـد، وفـاتش به سـال نـود بـود. تـاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵

مدرسه عراق

اشاره

مـدرسه عراق مـدرسه عراق بر عبد اللّه بن مسـعود قائم بود، اگر چه دیگران از صـحابه آنجا بودند که اهل عراق از ایشان اخذ تفسیر می‌نمودند، اما عبد اللّه استاد اول و ممتاز این مدرسه بود که در کثرت روایات تفسیری مشهور بود. وقتی عمر عمار یاسر را بفرمانداری کوفه فرستاد، عبد اللّه مسعود را بعنوان معلم و وزیر با او همراه ساخت، کوفیان در محضر او می‌آمدند و بیش از

سائر صحابه از او فرا می‌گرفتند. اهل عراق در بکار بردن رأی مشهور و از دیگران ممتاز بودند، و این مطلب از کثرت مسائل خلاف در میان ایشان معلوم میشود «۱» بعضی می‌گویند این اساس را ابن مسعود بنا نهاد، و پس از او علمای عراق از او بمیراث بردند، و طبیعی است که این روش در تفسیر قرآن اثر گذاشت، و از آن ببعد می‌بینیم که روز بروز دائره اعمال رأی و اجتهاد در این باره وسیع‌تر شده است. مشهورترین رجال تفسیر در مدرسه عراق عبارتند از

---

(۱) این کثرت خلاف بامور سیاسی و اجتماعی هم کشانده شد، که آثار آن در دوران خلافت راشدین و بنی امیه مشهود بود، همیشه حکومتهای عراق از نافرمانی مردم عراق شکوه داشتند، و بازتابهای این نافرمانیها شدت عمل امثال زیاد بن ابیه و حجاج بن یوسف و خالد بن عبد اللّه قسری و یوسف بن عمر ثقفی بود، که تنها راه برقراری نظم را در بکار بردن شمشیر و زندانهای گور مانند، جستجو می‌کردند، و بمردم عراق لقب اهل شقاق داده بودند. علت امر آن بود که عربان عراق نخبه طوائف گردنکش و خود پسند عرب بودند، که ایران را فتح کرده و مجاور مرکز آن تمدن بزرگ ساکن شده بودند، آمیزش ایشان باقوام و مظاهر گوناگون تمدن و آراء ایشان این علت را تشدید می‌کرد. اما شام چنان نبود فتح شام که ایالتی از امپراطوری شرقی روم بود از ایران بسیار آسانتر بود، مضافا بآنکه عربان در مرکز امپراطور روم نبودند و یزید بن ابی سفیان و معاویه از آغاز ایشان را مهار کرده بودند. تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۴۶

علقمهٔ بن قیس

علقمهٔ بن قیس علقمهٔ بن قیس بن عبد اللّه بن مالک الکوفی در زمان پیغمبر اکرم بزاد، وی اعلم صحابه عبد اللّه مسعود بود، وثاقت و علم و ورع او نزد اصحاب مسلم است، به سال ۶۱ وفات کرد.

مسروق

مسروق ابو عایشه مسروق بن اجدع بن مالک بن امیهٔ الهمدانی الکوفی العابد روزی عمر از او پرسید چه نام داری گفت مسروق بن اجدع، عمر گفت اجدع شیطانست نام تو مسروق بن عبد الرحمن باشد، بعلم و ورع و وثاقت مشهور بود، شریح قاضی در مشکلات قضاوت باو رجوع می‌نمود، از مشاهیر عالمان تفسیر است بسال ۶۳ وفات نمود.

اسود بن یزید

اسود بن یزید ابو عبد الرحمن اسود بن یزید بن قیس النخعی از بزرگان تابعین بود، از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و ابن مسعود و حذیفهٔ و بلال و دیگر صحابه روایت کرده، ثقه‌ای صالح بود، و در تفسیر ماهر، به سال ۷۴ در کوفه وفات نمود.

مرهٔ الهمدانی

مرهٔ الهمدانی ابو اسماعیل مرهٔ بن شراحیل الهمدانی الکوفی العابد المعروف بمرهٔ الطیب و مرهٔ الخیر، از کثرت عبادت و شدت

ورع و صلاح باین لقب ملقب شده است بسال ۷۶ وفات یافت.

عامر الشعبی

عامر الشعبی ابو عمرو عامر بن شراحیل الشعبی الحمیری الکوفی التابعی قاضی کوفه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷ بود، درباره علم او سخن بسیار هست، گویند هنوز بسیاری از صحابیان در کوفه زنده بودند، که مردم بحلقه درس او حاضر می‌شدند، وی در علوم تفسیر فقه و ادب و قدرت حافظه و بسیاری اخذ از صحابیان مشهور بود، با وجود این جرأت تفسیر برأی نداشت. وی گفته سه چیزند که تا بمیرم در آنها سخن نگویم: تفسیر، و روح، و رأی، بر مفسران معاصر خود انتقاد می‌کرد، از تفسیر سدی خوش نداشت و بر او و ابی صالح طعن می‌زد و می‌گفت در نظر مقصرند، گویند بر ابی صالح بازان می‌گذشت گوش او را می‌گرفت و می‌گفت: قرآن را تفسیر می‌کنی و حال آنکه آن را نخوانده‌ای، و هم چنین بر سدی می‌گذشت و می‌گفت اگر بر فلان تو طبل زنند برای تو از این مجلست بهتر است گروهی در وثاقت او تردید دارند و او را از نواصب می‌شمارند در سال ۱۰۹ وفات کرد.

حسن بصری

حسن بصری ابو سعید حسن بن ابی الحسن یسار البصری مولی الانصار مادرش مولاة ام السلمة بود، دو سال به آخر خلافت عمر مانده بزاد، وی فصیح و زاهد بود، در وعظ شهرتی بهم زد، شاید آغازگر سخنگوئی درباره زهد و ترک دنیا بسبکی افراطی‌تر از فرهنگ اسلام او بود، گوئی امتیاز را از مجاهدان فداکار می‌گرفت، و بخانه نشینان سلامت‌جو و بدیهه‌گو در مقامات می‌داد، و ترک دنیا را بجای اصلاح دنیا توصیه می‌کرد، هم مکتبانش خیلی از او تجلیل می‌کنند. مالك بن انس می‌گفت از حسن بپرسید زیرا او حفظ کرده و ما فراموش کرده‌ایم، در سال ۱۱۰ وفات یافت روایات درباره جرح و تعدیل او متناقض است او تقریبا اول کسی است که تفسیر اشاری و کلمات متصنعانه و غریبه از فرهنگ اسلام بوسیله متصوفه از او نقل شده است، و در آن مورد زبان او از آن گسترده‌تر را اجازه نمی‌داد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸ اموری که درباره تخلف او از متابعت امیر مؤمنان در جمل و صفین یا گفتگوهای اعتراض آمیز او با آن حضرت نقل می‌کنند. مورد تردید است زیرا سن او در ایام صفین در حدود چهارده بوده، و هنگام شهادت امیر مؤمنان علی علیه السلام بیست ساله بوده است و بهر حال اقوال منسوبه باو را استماع میکنیم احسن را می‌پذیریم و غیر آنرا رها می‌کنیم.

قتاده

قتاده ابو الخطاب قتادة بن دعامة الدوسی الاکمه، عربی الاصل و ساکن بصره بود، حافظه قوی داشت در اشعار عرب وسیع الاطلاع بود، ایام عرب و انساب ایشان را می‌دانست، و در لغت عرب متضلع بود، و بهمین جهت در تفسیر شهرت یافت، در قوت حافظه او داستانها میگویند، برخی او را بر همه اقران مقدم می‌دانند، احمد حنبل از او ستایش کرد. معمر گوید از ابی عمرو بن العلاء پرسیدم از قوله تعالی وَ ما کُنَّا لَهُ مُقْرِنِینَ الزخرف- ۱۳ جواب من نداد. گفتم از قتاده شنیدم که می‌گفت ای مطیقین، ساکت ماند. گفتم ای ابا عمرو چه میگوئی. گفت قول قتاده برای تو کافی است. اگر در قدر سخن نمی‌گفت. (زیرا پیغمبر اکرم فرمود اذا ذکر القدر فامسکوا) هیچ کس را با او برابر نمی‌کردم، در سال ۱۱۷ وفات یافت و عمرش پنجاه و شش

سال بود. اینان که نام بردیم مشاهیر مفسرین از تابعین‌اند که بیشتر اقوال خود را از صحابیان فرا گرفته. و برخی از ایشان گاهی باهل کتاب رجوع میکرده‌اند، و جز اینها باجتهاد خود تفسیر می‌کردند، و شک نیست که درباره تفسیر پس از خاندان رسالت اطلاعاتی داشتند که قابل ذکر است. آنان بعهد نزول وحی نزدیک بودند و هنوز لغت فصحای قرآن مهجور نشده و اصطلاحات و منقولات صورت اصیل آنرا دگرگون نکرده بود، و تلاش تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹ و تعملی برای هم‌آهنگ ساختن قرآن با عقاید مذهبی و سیاسی چندان بکار نرفته بود اما از این ببعد تلاشها در گسترش تفسیر آغاز شد و رو بفزونی رفت، و هر عصر بر ذخائر تفسیری عصر ما قبل می‌افزودند. و این خود سنت لا یتغیر الهی است در تدرج و تکامل یا در تقهقهر و تنازل که در صورت اول از نقطه‌ای آغاز می‌شود و کم کم رو بگسترش میرود تا بنقطه کمال خود برسد. اگر بتوان پایانی بنام کمال برای علم فرض نمود. توضیح: مهم باید دانست که گسترش تفسیر قانونی و جائز در ناحیه تدبری آن است، و احیانا کشف تازه‌ای در معانی لغوی متبادر در زمان نزول، وگرنه تفسیر قانونی که مستند بقرآن و سنت و لغت و اسلوب کلام و سایر شرائط یاد شده در قانون تفسیر است، با مساعی پیگیر و همه جانبه مفسرین بزرگ امری مفروغ عنه است، که گسترش در آن تقریبا ناممکن است، مگر آنکه بماثوراتی دست یابیم که تاکنون روزگار از ما پنهان داشته است. چنانچه نسخه تفسیر جامع البیان طبری که یکی از ذخائر مهم تفسیر است خبر آنرا بود اما خود آن را نبود تا آنکه نسخه‌ای از آن در خزانه امیر حمود ابن عبد الرشید امیر حائل بدست آمد و بچاپ رسید. بنابراین کار مفسران آینده تلاش برای فهم متعالی‌تر قرآن است، که لا تنقضی عجائبه اشاره بآن است.

ممیزات تفسیر در عهد تابعین

ممیزات تفسیر در عهد تابعین برای توضیح بیشتر آن قسمت از ممیزات را که در مکتب تفسیر تابعین چشمگیر است یاد میکنیم. ۱- در این عهد بسیاری از اسرائیلیات (اعم از فرهنگ یهود یا فرهنگ نصاری) در تفسیر داخل شد، و علت عمده آن بود، که گروهی از یهود و نصاری مسلمان شده، و بسیاری از اخبار خودشان را که مربوط باحکام نبود مانند اخبار آغاز تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۰ آفرینش برای مسلمانان می‌گفتند، و چون آن تفاصیل در قرآن نبود، و قرآن در باره آنها بذکر موارد اعتبار بس کرده بود، مسلمانان بشنیدن آن تفاصیل مانند هر افسانه دیگر مولع بودند. مضافا بآنکه برخی از این نو مسلمانان مانند کعب الاحبار مورد شک و ریب بوده و قصدا میخواستند فرهنگ اسلام را نیازمند فرهنگ خودشان وانمود سازند، تحقیقات تاریخی و آزاد امروزی داستان وجود ستون پنجمی را در صدر اسلام که در لباس مسلمانی برای انهدام اسلام می‌کوشید برملا ساخته است. و این داستان هولناک در هر عصری ادامه دارد، مگر نه پیغمبر اسلام فرموده ان اخوف ما اخاف علیکم من کل منافق علیم اللسان «۱» پس همیشه باید برای شناخت آنها تلاش کرد، و کیدایشان را منهدم ساخت. تابعان هم یا از ساده لوحی یا از سهل‌انگاری بسیاری از آن مطالب را بدون بررسی در تفسیر داخل نمودند، و بهر حال این کار ناروا بود، زیرا بر فرض صحت گر انبار ساختن تفسیر قرآن با این تفصیلات روا نبود، و هر آینه اگر خداوند میخواست آن تفصیلات را در قرآن نازل میساخت، و این خود یکی از وجوه اعجاز قرآن است که سخنی زائد در آن نمی‌توان یافت. ۲- تفسیر در این دوره هم مانند دوران صحابیان نشانه تلقی و روایت داشت، اما نه باندازه عصر رسالت و اصحاب، در این دوره گوئی مکتب هر شهری رنگی خاص بخود داشت، که منشأی از سر آغاز اختلاف بود. ۳- در این دوره بذر اختلافات مذهبی پاشیده شد، و تفسیرهائی پدید آمد که در آنها از مذهب خاصی حمایت میشد، چنانچه قتاده متهم بخوض در قدر و حسن بصری سر آغازی

برای مکتب اعتزال بود. ۴- اختلاف میان تابعان از اختلاف میان صحابیان بیشتر و مشهورتر است. و هر چند نسبت باختلافات بعدی اندک باشد. ___________ (۱) مجمع الزوائد ۱/ ۱۸۷ بروایت از طبرانی بزاز ابو یعلی و احمد و صحححه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۱ ۵- در تفاسیر تابعین گاهی مطالبی یافت میشود که هر چند عقلا قابل امکان است اما باور کردنش مشکل است، مانند تفسیر قوله تعالی: الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا الملک- ۲ مقاتل از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: «ان اللّه خلق الموت و الحیاة جسمین فجعل الموت علی هیئة کبش املح لا یمر علی شیء و لا یجد ریحه شیء الا مات، و جعل الحیاة علی هیئة فرس بلقاء و هی التی کان جبریل و الانبیاء یرکبونها خطوها مد البصر فوق الحمار و دون البغل لا تمر علی شیء و لا قطا شیئا و لا یجد ریحها شیء الاحیی، و هی التی اخذا السامری من ترابها فالقاه علی العجل و یذبح الموت فی هیئة کبش یوم القیمة بین الجنة و النار و یبقی اهل الطاعة بعد ذلک فی الجنة ابدا و العصاة فی النار ابدا و ذلک الخلود و ذکر ان یحیی بن زکریا هو الذی یتولی عمل الذبح «۱» در میان تابعین هم افرادی یافت میشد که در تفسیر احتیاط کرده و آنچه را نمی‌دانستند نمی گفتند. چنانچه طبری از ابن زید در آیه یُرْسَلُ عَلَیْکُما شُواظٌ مِنْ نارٍ وَ نُحاسٌ فَلا تَنْتَصِرانِ- الرحمن/ ۳۵ نقل می کند که گفت: الشواظ اللهب اما النحاس فاللّه اعلم بما اراد به: توضیح: با امعان نظر در تفاسیر صدر اول روشن می‌شود که اختلاف در تفسیر قانونی (تفسیر قرآن بقرآن و اثر مرفوع و لغت و اسلوب) اندک بوده، و اختلافاتی که بعدا حاصل شده مولود تاویلات ناروا است، که با تعملات زیاد خواسته‌اند قرآن را برای تطبیق با عقاید سیاسی و مذهبی خودشان استخدام کنند. و حال آنکه قرآن متبوع است نه تابع. ___________ (۱) حیوة الحیوان دمیری ذیل ماده کبش ۲: ۳۱۹ بخاری در کتاب رقاق رقم ۵۱ بدون ذکر تجسم و تمام آن در کتاب التفسیر سوره مریم رقم ۱۶۸ احیاء العلوم مطاعن بر این حدیث را رد کرده ۴: ۲۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۳ بخش چهارم گسترش اختلاف در تفسیر لو سکت من لا یعلم سقط الاختلاف امیر المؤمنین (ع) بحار الانوار ۲/ ۱۲۲ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۵

بخش چهارم عوامل گسترش اختلاف در تفسیر

اشاره

بخش چهارم عوامل گسترش اختلاف در تفسیر بطوری که دیدیم کم کم بواسطه ظهور آراء و مذاهب اختلاف در تفسیر گسترش می‌یافت. عوامل گسترش اختلاف در تفسیر که وجه مشترک در همه آنها ظهور رأی در برابر نص است عبارتند از: ۱- حذف اسناد و مخلوط شدن اسرائیلیات و اجتهادیات و موقوفات با تفسیر مأثور. ۲- فقد نصوص یا نادیده گرفتن نصوص یا مخالفت با نصوص یا اجتهاد در برابر نصوص. ۳- پیدایش مذاهب خاص در جبر و اختیار و غیره و سعی هر فرقه برای تطبیق قرآن با عقائد خود. ۴- پیدایش زندقه و شعوبی (دفاع از قومیت) و شیوع وضع و تحریف برای مبارزه و مقابله با فرهنگ اسلامی در زیر پرده تظاهر بمسلمانی. ۵- پیدایش علوم طبیعی و فلسفی در اثر اقتباس از فرهنگ یونانی و- ایران و هند. ۶- ورود انواع تفسیرها از جائز و غیر جائز مانند اجتهادی تدبری اشاری باطنی صوفی فلسفی علمی اجتماعی و الحادی و تلفیق و انتشار آنها در میان تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۶ مردم بی خبر. ۷- مسئله روانی نوخواهی و شهرت حاصله از آن. ۸- وضع حدیث.

یکم حذف اسناد

یکم حذف اسناد تقریبا تا عهد تابعین علمای تفسیر خود را بحفظ سند روایت و نقل آن ملزم میدانستند، و این کار بسیار مهم بود، زیرا وسیله‌ای بود برای تمیز میان روایات مرفوعه و آراء صحابیان که آنها را موقوفه می‌گفتند، و نیز سدی سدید برای جلوگیری از احادیث موضوعه. وقتی تابعین دیدند که احادیث موضوعه شیوع یافته و باب فتنه باز شده است، حدیث را نمی‌پذیرفتند مگر آنکه سندش گفته شود، و وثاقت راویانش محقق باشد اما آنجا که یادی از سند نمی‌شد یا در سلسله روات افرادی غیر موثق بود آنرا قبول نمی‌کردند. مسلم از ابن سیرین نقل می‌کند که وی گفت قبلا از اسناد نمی‌پرسیدند، اما وقتی فتنه پدید شد می‌گفتند رجال خود را نام ببرید تا بدانیم. بعد از تابعین کسانی بجمع تفسیر پرداختند که اقوال پیغمبر و صحابیان را با ذکر اسناد یاد میکردند، مانند تفسیر سفیان بن عیینه، و وکیع بن جراح، اما بعد از ایشان قومی آمدند که برای اختصار، اسناد حدیث را حذف نموده، و صحیح را از علیل جدا نمی‌کردند، از اینجاست که اخبار دخیل و موضوع در تفسیر راه یافت. پس از ایشان اشخاصی بودند که هر گفتاری را می‌شنیدند بنام تفسیر وارد میکردند، و هر چه بفکر ایشان می‌آمد بر آن اعتماد می‌نمودند و دیگران بگمان اینکه اقوال ایشان اصلی دارد. آنها را بعنوان تفسیر فراهم می‌ساختند، در حقیقت حذف اسناد یکی از خطرناکترین اسباب و عوامل ضعف تفسیر مأثور است، زیرا چه بسا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۷ اشخاصی که گمان می‌کردند، هر چه موجود و در دسترس است صحیح است، و آنها را بنام تفسیر نقل کردند، که از آنجمله اسرائیلیات و قصه‌های ساختگی است، که هم مخالف نقل صحیح‌اند هم مخالف عقل سلیم. و اگر بتلافی ایراد اسرائیلیات اسناد را ذکر می‌کردند، تشخیص آنها آسان بود، اما متأسفانه حذف اسناد باعث گمراهی آیندگان شد، و کاش لااقل اخبار را با اسناد ذکر می‌کردند، و هر چند در صحت و سقم آنها بررسی نمی‌نمودند، مانند ابن جریر طبری که خبر را با سندش آورده، اما خود را از عهده جرح و تعدیل رها ساخته است. هم چنین مجلسی دوم در بحار الانوار، دیگر آنکه حذف اسناد و پذیرفتن تفسیر بدون سند عامل مهم پیشرفت رأی و تفسیر برأی بود، زیرا افراد کم اطلاع در بادی نظر هر تفسیر برأی را بجای تفسیر مأثور قبول می‌کردند و راه گسترش رأی باطل در تفسیر باز شد، که عوامل آنرا مفصلا خواهیم گفت. خوشبختانه در عهد اخیر علمای اسلام باین خطر پی برده، و در صدد تجرید تفاسیر از انبوه موضوعات و اسرائیلیات و مخالفات عقل بر آمده، و هر چند کاملا انجام نیافته اما امید میرود که این بزرگترین مصلحت عالم اسلام انجام پذیرد.

دوم فقد نصوص

دوم فقد نصوص برای اینکه بدانیم مراد از نص چیست، و اجتهاد مقابل آن با اقسام گوناگونش کدام است. بطور مقدمه می‌گوئیم: النص هو الدلیل اللفظی الناهض بالحکم الشرعی و الثابت عن الشارع من طریق القطع او الظن المعتبر شرعا او عقلا سواء کان کتابا او سنهٔ و میدانیم که سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر پیغمبر اکرم (ص) و اوصیاء او سلام اللّٰه علیهم اجمعین. اجتهاد بتعریف عامه چنین است: «الاجتهاد بذل الجهد فی استنباط الحکم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۸ الشرعی مما اعتبره الشارع دلیلا و هو کتاب اللّٰه و سنهٔ نبیه و هو نوعان الاول اخذ الحکم من ظاهر النصوص اذا کان محل الحکم مما تتنا و له تلک النصوص الثانی الحکم من معقول النص بان کان للنص علهٔ مصرح بها او مستنبطهٔ و محل الحادثهٔ مما یوجد فیه تلک العلهٔ و النص لا یشتمله و هذا هو المعروف بالقیاس «۱» توضیح: اجتهاد را بتعریف عامه گفتیم اما بعقیده امامیه اجتهادی که مستند و مستنبط از قیاس باشد باطل و غیر قانونی است، (البته قیاس منصوص العلهٔ و قیاس اولویت مورد استناد امامیه است). بطوریکه می‌بینیم در نزد عامه معقولی که بعقل ایشان مستنبط باشد هم از اقسام اجتهاد جائز است، و همین مطلب بنظر جزئی و ناچیز است که بعزل نصوص و نادیده گرفتن آنها می‌کشاند «۲» از اجتهاد در برابر نص فرزندان عجیب الخلقه‌ای متولد می‌شود

نادیده گرفتن نص و بدتر از آن مخالفت با نصوص که نمونه‌های بارز آن از طرف رجال مهم حکومت صدر اسلام بعنوان مصلحت اندیشی بسیار است و تاریخ خشن و بی‌پروا و آزاد آنها را ضبط کرده و بنسلهای آینده تحویل داده است. اصطلاحات مصالح مرسله، و سد ذرائع «۳». و استحسان، و قیاس، اشکال

(۱) تاریخ التشریع خضری/ ۹۵.

(۲) ابو الحسن عبید اللّه الکرخی رئیس علمای حنفی بغداد گفته کل آیة تخالف ما علیهم اصحابنا فهی مؤلة او منسوخة و کل حدیث کذلک فهو مؤل او منسوخ التفسیر و المفسرون ۳/ ۱۰۰. (۳) در زمان عبد العزیز بن سعود پادشاه عربستان سعودی علمای نجد در مکه فراهم شدند و قراری صادر کردند که در مدارس رسم و جغرافیا نباید تدریس شود، حافظ وهبه سفیر عربستان سعودی در لندن مأمور مذاکره بایشان شد. پس از آنکه فصلی برای ایشان در جواز تعلیم استدلال کرد، گفت: «فحضراتکم کلما اردتم منع شیىء قلتم سد الذریعة. فما قولکم فی العنب و التمر یستخرج الخمر منهما، و الحکومة قد ضبطت فی بلد اللّه الحرام من یصنع الخمر من هاتین، و قد وقع مثله فی عصر الصحابة و لم یقل احد بقطع اشجار الکروم و النخیل. جزیرة العرب تألیف حافظ وهبه/ ۱۴۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۹ مختلف ظهور رأی و عمل برأی است، که هر چند ببهانه فقد نص درباره بعضی احکام عنوان الزام بانها داده‌اند قابل قبول نیست و عذر فقدان نص درباره پاره‌ای از احکام پذیرفته نیست. زیرا قرآن مجید و اخبار آل محمد و قیاسات منصوص العلة یا اولویت و اجماعات و عقل و قواعد فقهی برای تشخیص احکام و تکالیف کافیست. حال اگر کسی برای کسب خبر نزد صاحب خبر نرود و بگوید خبری نیست گناه از خود او است. آیا مستفیضه و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض برای هشیار دادن کافی نیست و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون آیا در همین مستفیضه نبوی فلا- تعلموهم فانهم اعلم منکم مبین مصداق قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ و قوله تعالی بَلْ هُوَ آیاتٌ بَیِّناتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ و قوله تعالی وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَی الرَّسُولِ وَ إِلی أُولِی الْأَمْرِ مِنْهُمْ و امثال آنها نمی‌باشد سیعلمون غدا من الکذاب الاشر. خضری در تاریخ التشریع گوید و کان ترد علی الصحابة قضیة لا یرون فیها نص من کتاب او سنة و اذ ذاک کانوا یلجئون الی القیاس و کانوا یعبرون عنه بالرأی و مع قولهم بالرأی فانهم یکرهون الاعتماد علیه لئلا یجتریء الناس علی القول فی الدین بلا- علم و ان یدخلوا فیه ما لیس منه و لذلک ذم کثیر منهم الرأی «۱» و در اینجا بخوبی روشن می‌شود که استاد خضری مجوز قیاس را الجاء می‌داند که در اثر فقد نص واقع می‌شود، و با وجود این تصریح میکند که صحابه از اعتماد بر آن کراهت داشتند. کراهت صحابه از قیاس ثابت و الجاء غیر ثابت است، زیرا فقد نص باید پس از استقصاء کامل معلوم شود، و آن استقصاء به عمل نیامده است.

(۱) تاریخ التشریع/ ۹۶. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۶۰ زیرا به باب مدینه علم «۱» و عترت و اهل ذکر و راسخین در علم رجوع نکرده‌اند در واقعه شورای دوم اغراض و طریقه کار سیاستمداران روشنتر و شنیعتر است با آن مقدمات کذائی وقتی سه نفر از شش نفر باقی می‌ماند، عبد الرحمن بن عوف از نامزدی خود برای خلافت استعفا می‌کند تا میداندار معرکه باشد، و ظاهر الصلاح و حق بجانب معرفی گردد، آنگاه رو می‌کند بعلی بن ابیطالب (ع) و میگوید با تو بیعت می‌کنم که عمل کنی بکتاب خدا و سنت پیغمبر و سیرت شیخین علی (ع) فرمود بکتاب و سنت و اجتهاد خودم عمل خواهم کرد عبد الرحمن بعثمان رو کرد و گفت اگر با تو بیعت کنم عمل میکنی بکتاب و سنت و سیرت شیخین عثمان گفت بعله عمل می‌کنم و هیچ چیز از آن فروگذار نخواهم کرد. آنگاه عبد الرحمن با عثمان بیعت کرد، و شناعت در این است که عمل شیخین در برابر نصوص یا بقول خودشان فقد نصوص که اجتهادی برأی خودشان و حد اکثر مجوز عمل خودشان بوده، نه مجتهد دیگر، بعد از خودشان حکم نص کتاب و سنترا پیدا

کرده. و بایستی جزو مستندات مجتهدان آینده و از آنجمله علی بن ابیطالب (ع) باشد. هنوز افکار عمومی بشر آلوده بتعصبات است. و روزی که ذهن و فکر بشر کاملا- آزاد شود تضادهائی را که افراد شبه انسان برای انسان پدید آورده و سنگ راه تکامل انسانیت شده‌اند. آشکار خواهد شد و آن روز، روز حکومت کتاب است. توضیح: ابن حزم گوید اصحاب غالبا در کار معاش بودند پیغمبر «ص» در حضور چند تن حکمی از احکام را بیان می‌فرمود، و حجت بر غائبین بواسطه حاضرین قائم بود، چه بسا حاضران یک یا دو تن بودند. و معلوم است که پیغمبر

(۱) انا مدینهٔ العلم و علی بابها فمن اراد المدینهٔ فلیأت الباب مستدرک حاکم بچهار طریق ۳- ۱۲۶. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۱ اکرم «ص» برای ابلاغ حکم مردم مدینه را احضار نمی‌فرمود و بحاضران اکتفا می‌نمود «۱» و همین مطلب دلیل است بر اینکه چه بسا برخی از احکام از حین صدور تا زمانی از ازمنه یا همیشه بدست همه نرسیده باشد. اما بطور قطع و یقین در خانه وحی مدون و مضبوط بوده. و همین است که امیر مؤمنان علی علیه السلام به نام حامل علم نبوت خوانده شده و همان است که بوسیله اولاد او ائمهٔ معصومین صلوات اللّه علیهم اجمعین انتشار یافته. و حضرت صادق صلوات اللّه علیه مکرر فرموده: نکنزها عن رسول اللّه کابرا عن کابر. بنابراین قال الباقر و قال الصادق مرسله یا موقوفه نیست بلکه مرفوعه به پیغمبر اکرم «ص» است، و چون طریق معلوم بوده تکرار وسائط لازم نبوده. حال اگر دیگران معدن و مصدر علم را نادیده گرفته‌اند. گر گدا کاهل بود تقصیر صاحب خانه چیست

سوم پیدایش آراء مذهبی و موافقتهای سیاسی

سوم پیدایش آراء مذهبی و موافقتهای سیاسی در آغاز کار فهم و استنباط فردی را در تفسیر دخالتی اندك بود، اما کم کم دخالت رأی گسترش یافت، و آراء ناشی از عقائد مذهبی یا نفوذ شدید و نامرئی سیاستهای مسلط، مدعیان تفسیر را برأی گرایش داد، مسائل کلامی به میدان آمد، تعصبات مذهبی و قومی پدیدار گشت، سیاستمداران هم سهم خود را مطالبه می‌کردند. بایستی مفسرین و فقهاء خواسته‌های ایشان را رعایت کنند. و اگر نصوص قرآن بر خلاف مصالح ایشان است. با تأویل ناروا آن را ملائم سازند و با ایشان آشتی دهند.

(۱) الاحکام ۱ - ۱۱۴. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۲ معاویه می‌گفت قوله تعالی الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَـذابٍ أَلِیمٍ مربوط باهل کتاب است، ابوذر که رعایت سیاستمداران نمی‌کرد می‌گفت عام است و شامل همه، و این مناقشه ابوذر را بفرمان عثمان از شام بمدینه و از مدینه بربذه کشانید. تا آن صحابی جلیل القدر در غربت از محنت دنیای معاویه و عثمان رهائی یافت. بعد از رحلت پیغمبر اکرم «ص» تا دیر زمانی سطوع و نفوذ شخصیت او و مقام شامخ کتاب و سنت چنان بود که هیچ قدرتی یارای مخالفت با آن نداشت بنابراین اگر قدرتی نص قرآن و سنت را مخالف مصالح سیاسی خویش می‌دید چهار راه بیشتر در پیش نداشت. اول انکار یا نادیده گرفتن نص مانند «ان الرجل لیهجر یا غلب علیه الوجع» در برابر «ایتونی بدواهٔ». دوم جعل سنت یا تحریف آن مانند: «نحن معاشر الانبیاء لانورث» که هم مخالف کتاب بود هم معارض با شهادت صدیقه کبری سلام اللّه علیها هم خبر واحد سوم تصریح بمخالفت نص مانند «متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه و انا انهی عنهما و اعاقب علیهما» «۱». چهارم تاویل دلبخواه نص قرآن یا سنت که مثالهای آن لا تعد و لا تحصی است. غیر از آراء مذهبی و سیاسی گوئی یک الزام تاریخی نیز مسلمانان را با تخاذ رأی سوق می‌داد اسلام بسرعت گسترش می‌یافت. فتوحات پیاپی بود. مسلمانان آثار تمدن شرق و غرب را می‌دیدند. و با مسائل تازه‌ای روبرو می‌شدند و برای بسیاری از این پدیده‌ها نصی واضح

در قرآن و سنت نمی‌یافتند بخاندان پیغمبر که گنجینه علوم دین از کتاب و سنت بود هم رو نمی‌آوردند. بنابراین برای

(۱) تفسیر کبیر ۱۰- ۵۰. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۶۳ گسترش رأی بهانه‌ای بدست داشتند. آثار این جرأت و جسارت در آخرین لحظات حیات پیغمبر اکرم «ص» آغاز شد و رو بگسترش رفت در عصر اموی اوج گرفت. در عصر عباسی همچون رویدادهای مانوس و عادی جلب توجه نمیکرد، از سر آغاز ظهور باطنیان تا قرن هفتم بعنوان امتیازی مرغوب فیه شناخته می‌شد. قیام علمای بزرگ امامیه مانند علامه حلی و عامه مانند ابن تیمیه در تمسک بکتاب و سنت و مبارزه با رأی، بازتابی برای این مهار گسیختگی بود، که وحدت موضوعی معارف اسلامی را دگرگون ساخته، تسبیح هزار دانه را جای‌گزین شمشیر مجاهدان، و گوشه خانقاه را جانشین میدان دفاع، و ترهات و ادعاهای مرعوب کننده جهال را غاصب مقام اسلام معقول و منطقی قرار داده بود. رویدادهای تازه هم بهانه اهل رأی بود، دیوان خراج و محاسبات، نظام سکه‌ها، مساحی زمین، و مالیات‌بندی، زندانها نظامات اداری، ولایت، قضاوت، فتوی، شرطه، جند، برده‌داری. جزیه از اهل کتاب و گاهی از مسلمانان، کشت و کشتار، نهب و غارت بنام جهاد، چاپار و صدها رویداد دیگر که بایستی برای آنها احکامی قانونی دست و پا کنند. خواه ناخواه علمای آن جامعه که حاضر نبودند شهرت مصنوعی خود را از دست دهند. بنام فقد نصوص آراء خود را دسته‌بندی کرده و برای آنکه صورت علمی داشته باشند عناوینی مانند قیاس و استحسان و مصالح مرسله و سد ذرائع برای آنها اصطلاح کردند. هیچکس هم سئوال نکرد که آیا حین رحلت پیغمبر اکرم «ص» دین کامل بود یا نه نعمت تمام بود یا نه. کتاب و سنت برای تعیین تکالیف کافی بود یا نه. آیا چیزی از آنها خارج از دسترس جامعه اسلامی بود، و اگر خارج بود در کجا بود آیا طالب علم و متتبع و جوینده‌ای که برای دریافت احکام دین و درک تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۴ محضر مالکی که بعالم مدینه مشهور بود شدرحال می‌کرد، هیچ حدس نمیزد که شاید مستفیضه ثقلین صحیح باشد، و بنابراین بنماینده عترت پیغمبر یعنی امام جعفر صادق صلوات اللّٰه علیه هم رجوع کند. آیا ثقل اصغر که عترت است و عدیل کتاب و غیر منفک از آن است، مرجع و جوابگوی این سؤلات است یا کسان دیگر، کسانی که درب خانه‌های ایشان را باز کرده و درب خانه عترت را بسته بودند. آیا جواب نژاد عرب بندای قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودۀ فی القربی چه خواهد بود. تضعیف نصوص قانونی و گسترش رأی بنام استحسانات گاهی عوام را هم بهوس می‌انداخت که سهم خود را در کشف و استنباط و چاره‌جوئی مطالبه کنند. وقتی ابو جعفر عبد الخالق بن عیسی عالم مشهور حنابله بمرد، مردم خواستند قبر احمد را نبش کنند و در آن دفنش کنند، علماء جرأت نمی‌کردند مانع شوند، تا ابو محمد التمیمی از میان گروه گفت چگونه اینجا دفنش کنید، و حال آنکه دختر احمد حنبل در آن مدفون است، و اگر دفن او در قبر احمد جائز باشد در قبر دخترش جائز نیست، گروهی از عوام گفتند ساکت باش، دختر احمد را با شریف ابو جعفر تزویج کردیم تمیمی ناچار ساکت شد و شریف را در قبر احمد دفن کردند «۱» پیدایش رأی و جرأت بر اظهار آن کم کم بنواحی مختلف اجتماع کشانده شد، عوامل سیاسی آنجا که پدید آرنده نبود نگهدارنده و ترویج کننده بود، پیدایش آراء مذهبی درباره خلافت، قیام بر علیه خلافت، خوارج، جهمیه، قدریه، مرجئه، معتزله، اشاعره، و همچنین آراء اجتماعی شعوبیه، آراء فلسفی مانند زنادقه، بعد اباطنیه، صوفیه، و دیگر نوآوران همه بدنبال صور مختلف نفوذ رأی در جامعه اسلامی بود که قدرت نص و قانون را ضعیف میساخت و احیانا آن را نادیده می‌گرفت اینک بعضی از شواهد مطلب.

(۱) شذرات الذهب ۳- ۳۳۷.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۵ ۱- با آنکه در صدر اول مذاهب فقهی متعددی وجود داشت و مورد عمل بود، سیاست آنها را در چهار مذهب منحصر ساخت حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی. ۲- نفوذ هر یک از این مذاهب منطقه‌ای خاص یا زمانی خاص

داشت. در صورتی که عقل تشخیص دهنده بشری نه تابع مکان است نه تابع زمان. مذهب مالکی در اندلس و غرب افریقا، شافعی در مصر و خراسان، حنبلی در عراق و نجد، و بالاخره حنفی در ترکیه و بغداد، وقتی سلطان سلیم عثمانی خواست خلیفه مسلمانان باشد چون سائر مذاهب فقهی قرشی بودن را شرط مقام خلافت می‌دانستند اما مذهب حنفی آن را شرط نمی‌دانست مذهب حنفی را برگزید و آن را ترویج کرد، و مذهب رسمی دولت قرار داد. افتاء و قضاوت در دست سیاست بود، در هر منطقه سیاست هر مذهبی را تقویت نمی‌کرد عالمانش در فقر و عسرت بسر می‌بردند، ابو البرکات حنفی چون حنبلی شد، حنفیه آزارش دادند شافعی شد، مؤید تکریتی او را هجو کرد. الا- مبلغ عنی الوزیر رسالهٔ و ان کان لا- یجدی الیه الرسائل تمذهبت للنعمان بعد ابن حنبل و ذلک لما اعوزتک المشاکل و ما اخترت رأی الشافعی تدینا و لکنما تهوی الذی هو حاصل و عما قلیل انت لا شک صائر الی مالک فافهم لما انا قائل «۱» ابو بکر بن عبد اللّه صنعانی گوید پیش مالک می‌رفتم، سخن از ربیعهٔ الرأی بود. روزی گفت بربیعه چکار داری، او پای فلان ستون مسجد خوابیده است، ما نزد او رفتیم و گفتیم چرا مالک از پرتو تو بمقامی بزرگ رسیده، اما تو خود به مقامی نرسیده‌ای، گفت اما علمتم ان مثقالا من دولهٔ خیر من حمل علم «۲» و از اینجا میتوان باین مطلب مهم پی‌برد. که فرمانروایان و سیاستمداران وقت، در برابر شیعیان که خلافت را حق خاندان علوی می‌دانستند تا چه اندازه شدید و ظالمانه رفتار می‌کردند.

(۱) طبقات الفقهاء ابن اسحق:

۴۳. (۲) الامام الصادق ۱: ۱۷۴. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۶ عبد المتعال صعیدی در میدان الاجتهاد گوید: وقتی بنی عباس دیدند با وسائل قهریه نمی‌توانند بر افکار مردم مسلط شوند، از راه بدست گرفتن زمام تعلیمات پیش آمدند، تا عالمان را برای خودشان خاضع سازند، و ایشان را بوسیله مال مالک شوند، و قبل از آن امت متولی تعلیم بود، عالمان در مساجد آزادانه درس می دادند، کاری بامیر و وزیر نداشتند، و در کار خود تنها خداوند را مراقب می‌دیدند بنی عباس این رویه کریمانه را بهم زدند، خود زمام تعلیم را بدست گرفتند بجای مساجد مدارس را برای تعلیم ساختند، و اوقاف بسیار بر آنها وقف کردند، علماء را با مال استمالت نمودند، و ایشان بامراء مائل شدند، و استقلال و حریت را از دست دادند «۱». مالک با زیرکی و محافظه کاری از دست منصور رها شد ابو حنیفه چندی به زندان افتاد شافعی را در زنجیر از یمن پیش هارون آوردند، از رشوه ادبی او خوشش آمد، احمد حنبل زندان کشید و تازیانه خورد. اینها نمونه رفتار فرمانروایان وقت با عالمان درجه اول عامه بود که در مبانی اختلافی با دستگاه نداشتند، فشارهای طاقت فرسائی که دائما و بلا انقطاع بر ائمه معصومین صلوات اللّه علیهم اجمعین و پیروان ایشان می‌رسید، قابل تصور نیست و فداکاری‌های ایشان فوق طاقت بشری است، نجات قسمتی از معارف اسلامی از این دستبردهای ویرانگر در حکم اعجاز است. امامیه می‌توانند ادعا کنند که آنچه از فضائل اهل بیت بجا مانده است یک دهم اندازه واقعی آنهاست و آنچه از فضائل حزب مخالف که صاحبان قدرت بوده‌اند در دست است ده برابر مقدار واقعی آنها میباشد، کار قدرت و سیاست از یکطرف امحاء و از طرف دیگر جعل و تزویر بود. نمونه‌ای از تحریفات معارف اسلامی بدست سیاستمداران را از متن نامه

(۱) الامام الصادق ۱ : ۱۷۳.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۷ ابو مسلم خراسانی به منصور که یکی از عوامل قتل اوست میتوان دریافت. اما بعد فانی اتخذت رجلا- اماما و دلیلا علی ما افترض اللّه علی خلقه و کان فی محلهٔ العلم نازلا و فی قرابهٔ من رسول اللّه قریبا فاستجهلنی بالقرآن فحرفه عن مواضعه طمعا فی قلیل تعافاه اللّه الی خلقه و کان کالذی دلی بغرور و قصدش از تحریف قرآن تأویل آیه تطهیر بود که شمول آن را ببنی عباس می‌کشانید. و از جمله و فی قرابهٔ من رسول اللّه قریبا بخوبی مفهوم می‌شود که مقصودش نوع

قرابتی است از انواع قرابت نه قرابت مطلق متبادر فافهم «۱» گاهی هم تأویل را بکار می‌بردند تا اذهان را از مراد و مقصود واضح منصرف سازند. چنانچه وقتی آیه الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً نازل شد صحابیان همه شاد شدند که می‌دانستند اخبار از اکمال دین و اتمام نعمت است. مگر عمر که گریه کرد و گفت ما بعد الکمال الا النقص و مقصودش پیشگوئی وفات پیغمبر بود «۲» اینهم یکی از وسائل انصراف دادن از سبب نزول آیه که درباره نصب امیر المؤمنین بخلافت است یا معارضه با مراد اللّه که دلداری مسلمانان با کمال دین است اما آنجا که سیاست اقتضاء می‌کرد گذشته از آنکه تأویل را روا نمی‌داشتند. برای تظاهر و عوامفریبی از احادیث مجعوله مسلم البطلان حمایت می‌کردند، گویند حدیث ابو هریره را در حضور رشید میخواندند که موسی (ع) آدم را ملاقات کرد و گفت این تو هستی که ما را از بهشت بیرون کرده‌ای، مردی قرشی حاضر بود. گفت کجا موسی آدم را دید رشید خشمناك شد و گفت شمشیر و نطع بیاورید زندیقی در حدیث پیغمبر طعنه میزند «۳» یکی از عوامل نامرئی گسترش رأی و پذیرش آن، شایعات درباره سری بودن و رمزی بودن بخشی از معارف اسلامی است، البته نباید انکار کرد که چون

---

(۱) البدایة و النهایة ۱۰: ۱۴. (۲) موافقات شاطبی ۳- ۳۸۴. (۳) تاریخ بغداد ۷- ۹۴. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۸

عقول و افهام درجات متفاوت دارد، طرز القاء و تفهیم بافراد باید در حدود اندازه عقل و فهم و ذخائر ذهنی ایشان باشد، وگرنه باعث اضلال خواهد بود. چنانکه از امیر المؤمنین علی علیه السلام منقول است که فرمود: و لیس کل العلم یستطیع صاحب العلم ان یفسره لکل الناس لان منهم القوی و الضعیف و لان منه ما یطاق حمله و منه ما لا یطاق حمله الا ان یسهل اللّه له حمله و اعانه علیه من خاصة اولیائه «۱» اما مقصود آن نیست که درجات متفاوت عقول و افهام و طرق تفهیم به آنها با هم متضاد باشند، که باعث انکار فردی درباره فرد دیگر باشد. بطور نمونه همچنانکه از طرق امامیه روایت شده: ابو بصیر قال سمعت ابا عبد اللّه علیه السلام یقول: قال رسول اللّه (ص) یا سلمان لو عرض علمك علی مقداد لکفر یا مقداد لو عرض علمك علی سلمان لکفر «۲». اما قبول چنین روایتی صرف نظر از طریق آن از نظر متن دشوار است، زیرا مخالف با مبانی اسلام است، علمی که اظهار و ابدای آن باعث مقتول شدن مقداد بدست سلمان باشد اغراء است، و آیا آن چه علمی است که سلمان دارد و از سنخ معلومات مقداد نیست. درجات متفاوت فهم درباره معارفی که در طول هم واقعند، و به سوی هدفی واحد متوجه‌اند، باعث غبطه و اعجاب مؤمن ما دون نسبت بمؤمن ما فوق می‌شود نه تکفیر و قتل او و از طرق عامه اینگونه روایات فراوان است. در تفسیر آیه اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً الطلاق ۱۲

---

(۱) بحار الانوار ۹۳- ۱۴۱. (۲) احیاء العلوم ۱- ۹۹ و ۴- ۹۶. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۶۹

از ابن عباس نقل می‌کنند که گفت لو ذکرت تفسیره لرجمتمونی، و فی لفظ آخر لقلتم انی کافر «۱». و از ابی هریره که گفت حفظت عن رسول اللّه (ص) و عائین فاما احدهما فبثثته و اما الاخر لو بثثته قطع هذا البلعوم «۱». و این روایت همه روایات مشابه را تضعیف میکند. آیا آن وعاء حاوی چه مواد خطرناکی بود که بسرحد ذبح شیخ المضیره میرسید و ایکاش محتویات آن وعاء را میریخت تا او را بکشند، تا کناره‌گیری از میدان جنگ و پناه بردن بسفره رنگین را جبران کند، و مایه ننگ صحابیان پیغمبر نباشد. همه معارف اسلام در قرآن است، و بیان آنها در سنت پیغمبر، حال چگونه بخشی از آنها بعنوان اسرار اختصاصی از مردم پنهان شده، و از میان همه تحویل صحابیان شیخ المضیره گردیده است، سؤالی است که باید مخلصین او جواب دهند، چرا این نسبت را بحذیفة بن یمان که صاحب سر پیغمبر بود نداده‌اند. شاید از آنجهت که منافق شناس بود، و پیغمبر اکرم (ص) منافقان را باو شناسانده بود، مقصود از کلم الناس علی قدر

عقولهم بیان و تفهیم با طریقی اسهل در حدود فهم شنونده است از حیث اجمال و تفصیل، نه آنکه بخشی از معارف اسلامی اصلا ناگفتنی باشد. بنظر ما انتشار این گونه مطالب بنام روایت خود تحریفی در فرهنگ اسلام و دستاویزی برای معاندان است، و چه بسا در ذهن ساده لوحی ایجاد شبهه کند که آن اسرار مگو درباره اباحه‌ی است که باطنیان بپیروان خود در درجات بالا می‌گفتند، و از مبتدیان پنهان می‌داشتند، خطرناکتر آنکه وقتی مردم باور کنند مطالب

---

(۱) احیاء العلوم ۴- ۲۹۸ توجیه النظر/ ۱۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۰ و مسائلی در کار هست که بهمه نباید گفت زمینه برای قبول آراء بی‌دلیل و تأویلات دلبخواه آماده می‌شود، تا جهال و ساده‌لوحان آنها را بپذیرند، خروج از محدوده نصوص در صدر اول چنان ناروا و خطرناک بود که لقب بدعت بآن دادند و هر بدعتی ضلالت بود. عن هشام بن عروة قال قال رسول اللّه (ص) من وقر صاحب بدعة فقداعان علی هدم الاسلام «۱» از طرق امامیه عن ابی عبد اللّه من مشی الی صاحب بدعة فوقره فقد مشی فی هدم الاسلام «۲» ابن ماجشون گوید: از مالک شنیدم که گفت من ابتدع فی الاسلام بدعة یراها حسنة فقد زعم ان محمدا صلی اللّه علیه و آله خان الرسالة لان اللّه یقول الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ فما لم یکن یومئذ دینا فلا یکون الیوم دینا «۳» در قوله تعالی وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَيِّناتُ آل عمران- ۱۰۵ قتادة گفت یعنی اهل البدع در قوله تعالی وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الانعام- ۱۵۳ مجاهد گفت اتباع سبل بدعت و شبهات است. ابن العربی از زبیر بن بکار نقل می‌کند که گفت مردی نزد مالک بن انس آمد و پرسید، از کجا محرم شوم، گفت از ذوالحلیفه همانجا که پیغمبر احرام می بست، گفت میخواهم از مسجد نزد قبر پیغمبر محرم شوم، مالک گفت چنین مکن می‌ترسم در فتنه داخل شوی، گفت چه فتنه‌ای که من چند میل هم اضافه می‌کنم مالک گفت چه فتنه‌ای از این بالاتر که گمان کنی فضیلتی را بدست آورده‌ای که

---

(۱) الاعتصام ۱- ۱۱۳. (۲) بحار الانوار ۲- ۳۰۴. (۳) الاعتصام ۱- ۱۳۲. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۱ پیغمبر با آن دست نیافته است. خداوند فرماید فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ النور- ۶۳ «۱». ولید بن عقبه حاکم کوفه هم در محراب مسجد بسر خوشی میخوارگی شبانه نماز صبح را مکرر خواند و بعد بمأمومین رو کرد و گفت اگر میل دارید بیشتر بخوانم. شاطبی گوید بدعتی که ضلالت است هر قول و عملی است که مستند بشرع نباشد، اما مستندا بشرع مورد عمل قرار گیرد، در حدی که خوف آن باشد از احکام شرعی محسوب گردد. بنابراین از نظر سد ذرائع چون مفضیه الی الضلال است، ضلال است، و هر چند فی نفسه امری مرغوب فیه باشد، مثلا دعای دسته جمعی که مأخذی در کتاب و سنت ندارد، اگر گاه و بیگاه در اثر بروز حادثه‌ای مانند قحط و غلا انجام شود بدعت مضله نیست، زیرا خوف آن نمیرود که از احکام شرعیه بحساب آید. اما اگر باستمرار واقع شود، ذریعه‌ای برای اعتقاد بمشروعیت آنست و حال آنکه مشروع نیست. هم چنین تازیانه زدن عمر اگر واقعیت دارد بدعت مضله است، زیرا سابقه‌ای در کتاب و سنت ندارد، و اگر کسی گوید ذریعه نیست، گوئیم ذریعه است بتشریع باطل، زیرا عمل عمر در مقام خلافت در نظر عامه مستند بشرع است، نه سنن جاریه غیر شرعی، از امثال مصالح امراء. اما در نظر عامه عمل هارون الرشید درباره مصالح کشورداری مستند بشرع نیست، تا مشروعیت آن مورد اعتقاد عامه گردد «۲»

---

(۱) الاعتصام ۱ - ۱۳۲. (۲) الاعتصام شاطبی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۲ توضیح: در ضمن مکاتب تفسیر تفصیلات گسترش رأی در تفسیر در طول تاریخ گفته خواهد شد.

چهارم- گسترش علوم

چهـارم- گسترش علوم عامـل چهارم از عوامل گسترش اختلاف در تفسـير گسترش علوم گوناگون است قبل از انتشار اسـلام، مسـلمانان اطلاعـی از فرهنـگ ملـل دیگر ماننـد ایران یونـان روم و هنـد نداشـتند، امـا در اثر فتوحات و آمیزش با ملل مغلوبه و آشـنائی بفرهنـگ ایشـان بتفصیلاتی از علوم برخورد کردنـد. کتابهـای بسـیاری از ایران و یونان ترجمه شـد مباحث گوناگون فلسـفی و اجتماعی بخشـی از ذهن مسلمانان را تسخیر کرد، و بناچار آثار آن علوم در تفسیر ظاهر شد، تا آنجا که جانب عقلی را بر نقلی فزونی داد، هر چند در تفاسـیر سـخن از اسـباب نزول و مأثورات میرفت، اما تا سـرحد تعمل سعی میشد که جنبه‌های عقلی را ترجیـح دهنـد. تا آنجا که گاهی مأثورات را نادیـده گیرند. از طرفی تدوین علوم لغت، صـرف، نحو و مذاهب خلاف فقهی، اصطلاحات تازه و آراء مختلفی در تفسیر وارد ساخت، هر مؤلفی در هر فنی از فنون مهارت داشت، سعی می‌کرد قرآن را از دریچه ادوات فهم خود تفسـیر کند، که آثار آن در تألیفات ایشان آشـکار است. معتزلی در تأویل افراط می‌کرد، اشـعری ظـاهر غیر معقول را بی تأویل می پـذیرفت، باطنی ظاهر را رفض می‌کرد، ظاهری در سـرحد تجسم خود را بأبلهی میزد، صوفی تفسـیر را مسـتند بکشف انحصاری خود مینمود. زجاج و ابو حیان فهم قرآن را در نحو جسـتجو می‌کردند. فخر رازی از فلسـفه یونان که پانزده قرن درجا زده بود مـدد می‌جست. ابن عربی میخواست میان توحیـد و بت‌پرستی آشتی برقرار کنـد. بطور کلی حرکات فکری در مسـلمانان سبب شـد که برای فهم قرآن و تفسیر تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۷۳ آن تنهـا بلغت و مأثورات اکتفاء نکرده، و از علوم دیگر برای بسط فهم قرآن اسـتمداد کنند تا بتوانند متقابلا برای اثبات آراء خود از قرآن مدد گیرند. و اگر این کـار در محـدوده قـانونی و جائز انجام میگرفت نه تنها بسـیار خوب بود بلکه واجب هم بود، زیرا فرا گرفتن بخشـی از علوم در نطاق وسـیعتری و تطبیق اصول آن با قرآن، برای جدال احسن با علمای غیر مسـلمان و رد شبهات ایشان واجب کفائی بود، و همان است که علمی بنام کلام درباره آن تـدوین یافته است که همه عقایـد اسـلامی را فرا می‌گیرد. دیگر آنکه کشـف عجـائب قرآن و معارف عالیه آن محتاج بتـدبری است که محصول ذخائر ذهنی است. بطور نمونه در قرون سالفه خبر نداشـتند که قوله تعالی: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ اخباری از آینـده علوم و اکتشافات بشـری آنهم بتدریـج و مداوم، هم در ارائه، و هم در تبین، که ریشه این فهم در ظاهر قرآن است. سـین تنفیس چنانچه زرکشـی در برهان و ابن هشام در مغنی و عبد الخالق عضیمه در الدراسات فی القرآن الکریم گویند، بمعنی آینده مستمر نیز می‌آید. در این صورت ارائه آیات در آینده و آینده مسـتمر و مکرر و بلا انقطاع است و نیز تبین از باب تفعل که معنی مطاوعی دارد افاده اسـتمرار در تبین دارد که هر مرتبه بعدی از قبلی آشـکارتر و واضـحتر است. ارائه آیات در آفاق و انفس برای تبین حق مستمر و بلا انقطاع است: و تبین حق در اثر ارائه مسـتمر نیز مسـتمر و متکامـل است اما بـدون اطلاع بر عجائب کشـفیات و فتوحات علم که در اثر ارائه خداوند برای بشر حاصل میشود، فهم تدبری و متعالی قرآن که ظاهر قرآن مؤید آنست امکان پذیر نبوده است، مگر برای راسـخین در علم پیغمـبر اکرم و عترت او صـلوات اللّه علیهم اجمعین. و معلوم است که حصـر آن آیـات در رویـدادهای صـدر اسلام بعنوان بلاهای تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۴ نازله بر کفار، یا فتوحات مسلمین، تخصیصی بی دلیل در عموم آیه مبارکه است، و نیز با شأن قرآن منافات دارد، مستند چنین تفسیری هم حدیث مرفوعه نیست و موقوفه منسوبه بابن عباس است. بنابراین مقصود مـا از نـاروائی رأی، آراء غیر قـانونی و غیر جـائز است، که باعـث انحراف اذهان از معارف واقعی اسـلام است، و با این همه مشـکلات اسـتظهار عارفین به قرآن بطور قطع و یقین به وعده‌های خداوند متعال و پیغمبر اوست. قوله تعالی: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ و قول النبی (ص) یحمل هـذا العلم من کل خلف عدول ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و

تأویل الجاهلین «۱» و قول الصادق (ع) فان فینا اهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین «۲»

پنجم- پیدایش زندقه و شعوبی

پنجم- پیدایش زندقه و شعوبی پنجم از عوامل اختلاف در تفسیر پیدایش زندقه و شعوبی است، کسانی که بمبانی دینی بی اعتقاد بودند (اعم از اینکه انگیزه ایشان مطلق بیدینی بود یا اغراض سیاسی و قومی آن را پدید آورده بود) و عالما عامدا برای انهدام فرهنگ اسلام و سست کردن عالیترین مبانی آن که قرآن و تفسیر آنست، با وضع احادیث و وارد کردن آنها در تفسیر، و قبولاندن بمردم ابتدائی و بی اطلاع، اختلافات بسیاری در تفسیر وارد کردند، که تفصیل بیشتری در ذیل عنوان وضع حدیث گفته خواهد شد ____ (۱) تفسیر قرطبی ۱- ۳۶ (۲) بحار الانوار ۲/ ۱۵۱ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۵

ششم- تداخل انواع تفسیرها

ششم- تداخل انواع تفسیرها ششم از عوامل اختلاف در تفسیر تداخل انواع تفسیرهاست، از مأثور و اجتهادی و تفسیر برأی غیر جائز، و تفاسیر مکاتب مذهبی مانند معتزله و اشاعره، و تفسیر صوفی و اشاری و علمی، و جز اینها، که مواجهه افراد کم اطلاع با این انبوه آراء و اقوال که صحیح و سقیمش برای او متمایز نیست، سبب می‌شود که خود را در انتخاب بسلیقه خویش مجاز دانسته و رأیی بر آراء بیفزاید و مادامی که نیروئی نتواند از گسترش آراء غیر قانونی و دل بخواهی و یا لااقل از انتشار آنها جلو گیری کند. تفسیر قرآن که همان فقه قرآن است و مانند فقه احکام و بلکه بالاتر عالمانی متبحر در علوم القرآن لازم دارد، که دستخوش قلیل العلمان مدعی و غرضمندان و نابخردان خواهد ماند. و این مطلب منافات با قابل فهم بودن قرآن ندارد، چنانچه در قانون تفسیر گفته‌ایم زیرا در آن‌جا بتفصیل گفته‌ایم که مقصود از فهم همه قرآن فهم آن با دانستن علوم القرآن و رجوع براسخین است که بطور نهائی و مآلا همه قرآن قابل فهم خواهد بود.

هفتم- مسئله روانی نوخواهی

هفتم- مسئله روانی نوخواهی هفتم از این عوامل مسئله روانی نوخواهی است هم از جانب شنونده و خواننده هم از جانب گوینده و مفسر، طالب فهم قرآن گمان میکند که تفسیر مانند هر چیز دیگر کهنه و نو دارد، و جویای تفسیر نوینی است که جوابگوی نوخواهی او باشد مفسر گمان می‌کند که برای ارضای انبوه علاقمندان، باید انقلابی در تفسیر پدید آورد، تا مشتری را بکالای خود مشتاق سازد. و البته این طرز عمل بیشتر در حوزه مجالس وعظ و ارشاد است و کمتر در تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۶ کتب تفسیر، زیرا بهر جهت کتاب تفسیر سندی است موجود و ثابت که می‌تواند در مورد خودش مؤلف را محکوم سازد اما کلمات شفاهی سیالی است قابل تعدیل و انکار «۱». متاسفانه این طرز عمل و فکر همیشه مخصوصا در قرن اتم (قرن خودبینی خودپسندی خود فروشی و مهار گسیختگی) مردم بی اطلاع را تسخیر کرده و می‌کند. مگرنه اینهمه یاوه سرائیها بر خلاف قرآن و سنت و بیگانه از معارف اسلامی محصول تأویلات دلبخواهی و نارواست. چه بسا افراد کم دانش و بی شخصیتی که در برابر آراء و افکار قرن معاصر خود مرغوب شده و احساس زبونی می‌کنند، و گمان دارند بهر قیمتی که شده

باید قرآن را با آن افکار و عقائد تطبیق دهند. بطور مثال اگر دیدند ذهن مستمع وجود جن را نمی‌پذیرد فوری واعظ مفسر که راه دیگر نمیداند، آنجا که خبر از جن در قرآن آمده تأویل می‌کند و آنرا از باب تشبیه و تمثیل بحساب می‌آورد. یا نسنجیده می‌گویند: همه علوم را از قرآن میتوان استخراج نمود، و جهال را در تالی فاسدهائی قرار میدهند که خروج از آنها بس دشوار است. البته قصد ما افرادی است که بدون مایه علمی در بهم بافتن رطب یابس افراط می‌کنند. وگرنه چه بسا کلیاتی از علوم مؤثر در تربیت جامعه که میتوان آنها را از قرآن استخراج نمود.

هشتم وضع حدیث

هشتم وضع حدیث تقریبا سرآغاز وضع در حدیث را باید از سال چهل و یک هجری یعنی همان سالی که پایه‌های حکومت معاویه استوار شد بحساب آورد.

---

(۱) پیغمبر اکرم: سیأتی زمان، قلیل فقهاؤه، کثیر خطباؤه، العلم فیه خیر من العمل- مجمع الزوائد/ ۱ / ۱۲۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۷ پس از قتل عثمان که نتیجه مستقیم دگرگونی معالم اسلامی بدست خود او بود. اهواء و اغراضی که چون آتش در زیر خاکستر پنهان شده بود، کم‌کم خود را نشان داد. بامیر مؤمنان علی علیه السلام هم آن فرصت را ندادند تا خللها را ترمیم کند، خللهائی که بطور کلی در اثر دور شدن جامعه اسلامی از عترت پیغمبر، در بنیان عظیم اسلام پیدا شده بود. اولین وقتی که در حکومت اسلامی احساس ضعف شد، افراد و احزاب مختلف، یا خشکه مقدسها بودند، یا فرصت طلبان سودجو یا محرومان طماع و پر توقع، یا اقوام شکست خورده، که موقع را برای اظهار وجود و تحصیل قدرت مناسب می‌دیدند. پس از قتل عثمان، باجماع امت، پیروان امیر المؤمنین علی علیه السلام محق و آنجناب تنها امام مفترض الطاعه بود، دیگران، یا ناکثین جمل بودند، یا قاسطین صفین. یا مارقین نهروان، یا عوامفریبان محافظه کار: ناکثین فرصتی نیافتند. مارقین در اثر جهل و افراطکاری لائق حکومت دنیائی هم نبودند، عوامفریبان محافظه کار کأن لم یکن بودند، اما قاسطین که رهبر ایشان معاویه بود، از عده و عده وسائل آمادگی برای حکومت را داشتند. اما نقص و کمبود معاویه برای حکومت در نظر وجهاء قوم و صحابه پیغمبر که تا آنوقت اهل بدر در میانشان فراوان بود، سوابق معاویه و خاندان او بود که همیشه خطرناکترین دشمنان اسلام بوده و مسلمان شدن ایشان هم از راه مصلحت اندیشی سیاسی بود. نه اعتقاد قلبی. از طرفی وجود امیر مؤمنان علی بن ابیطالب، با آنهمه سوابق ممتازه و فضائل عالیه، چون آفتاب درخشان، هر شخصیتی را در نظر جامعه حقیر و ناچیز می‌ساخت در حقیقت علی بن ابیطالب نماینده تمام عیار پیغمبر و قرآن و اسلام بود، و معاویه در طرف مقابل نماینده تمام عیار طلقاء و کفار بت پرست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۸ تا آنوقت افکار جامعه اسلامی امتیازات خاص اسلام را فراموش نکرده بود، معاویه نه تنها از سطوع شخصیت امیر مؤمنان «ع» بیم داشت، بلکه چیزی نمانده بود که از کشته شدن عمار یاسر صحابی در افکار عمومی شکست خورد، زیرا پیغمبر اکرم «ص» بعمار فرموده بود تقتلك الفئة الباغیة. و حزب معاویه او را کشته بودند بنابر مطالبی که گفتیم. و ناچار مختصر گفتیم، معاویه و حزب او و همانطوری که نیازمند پول و نفوذ و سرباز و حیله و شیطنت بودند، بهمان اندازه یا بیشتر نیازمند شستشو دادن لکه‌های ننگ، و پاک جلوه کردن در افکار عمومی بودند، و این امر خطیر بطور مستقیم امکان نداشت، و تا محلل و واسطه‌ای در کار نمی‌آمد هضم آن برای افکار آسان نبود. بهمین جهت در مرحله اول بپائین آوردن سطح امتیازات پرداختند، و بعد از آن بتحریف امتیازات، فضائل اصیل اسلامی که ایمان کامل، و جهاد، اخلاص و فداکاری، و ایثار، و علم، و تقوی و استقامت و عدم تذبذب بود. جای خود را بشهرتهای ظاهر فریب داد، هزاران نفر را بی قید و شرط بنام صحابی پذیرفتند. و حال آنکه در میان ایشان، منافق و منحرف فراوان بود، عقیده ارجاء را که ضد جرح

و تعدیل بود رواج دادند. شخصیتهای قلابی بنام اعلم و افقه و افرض و ازهد و اقرء ساختند، انا مدینهٔ الصدق انا مدینهٔ العدل انا مدینهٔ الحیاء سنگرهای بعد ساخته بود. خالد بن ولید پس از کشتن مالك بن نویره برای کامجوئی از همسرش لقب سیف اللّه یافته بود، شاید ابلهی بگوید لقب دهنده پیغمبر اکرم بود آنوقت حسابی باو جواب خواهیم گفت. که اخسئوا فیها و لا تکلمون بقاعده ظروف مرتبطهٔ. وقتی رجال اسلام را در مایع ارجاء شناور ساختند، معاویه که در قعر جا داشت بالا آمد. و هم سطح رجال ممتاز گردید، هم صحابی شد، هم کاتب وحی، هم خال المؤمنین و ما می‌دانیم که هیچیك از آن سه لقب از امتیازات اسلامی نبودند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۷۹ و امتیاز در اسلام فقط تقوی بود. چند تن از صحابیان مصطلح هم دور او را گرفتند، تا شوکتی برای او فراهم سازند، او هم می‌توانست پیش عوام کالانعام، بگوید اگر تو صاحب ریشی که من هم صاحب ریشم، ابو هریره و نعمان بن بشیر را عدیل ابوذر و عمار قرار دادند، و گفتند: «بایهم اقتدیتم اهتدیتم» اگر ایرادی بر قاتل عمار می‌گرفتند، جواب می‌داد من از طریق هدایت خارج نشده‌ام زیرا بنعمان بن بشیر اقتداء کرده‌ام. تقدیم مفضول بر فاضل چنان مکرر بگوشها وارد شد. که مأنوس گردید. با وجود این زرنگترها احتیاط کردند و گفتند مفضولی بر فاضل مقدم نشده، فضیلت بترتیب تقدم در خلافت است، خلافتی که عمر و ابو عبیده تقدیم اولی می‌کند و اولی بدومی و دومی با تمهید حیله‌ای بسومی وقتی ملتی ابر مردان واقعی و خدمت گزاران مخلص خود را نشناخت. لایق بقاء و سروری نیست. عجب آنکه نه تنها ابر مردان در صفوف مؤخر قرار گرفتند. بلکه فضائل ایشان بنامردان و فرصت طلبان و دنیا پرستان و دشمنان اسلام منسوب می‌شد. جامعه هم که کم‌کم این تحولات را میدید، احساس تفاوت شدید نمی‌کرد مضافا بآنکه این تحولات در منظر یك نسل واقع نمی‌شد، و چون تفصیل این مطالب از وضع حدیث، و تلاش بنی امیه برای محو فضائل علی بن ابیطالب (ع) و یارانش، و بستن آن فضائل بخودشان، و خرج کردن پول‌های کلان، و ترساندن بشمشیر، و تطمیع بجاه و مال، همه در کتب مربوطه مندرج است در اینجا فقط از نظر نمونه و مدخل مختصری گفته شد، تا معلوم گردد، وضع حدیث هم دشوار بوده هم آسان و آسان بودن آن بعلت آنهمه وسائل زر و زور در یکطرف، و عدم آن وسائل یا حرام دانستن توسل بآنها از طرف دیگر بوده است. با وجود این اعجاز حقیقت آشکار است که با آنهمه قدرت و مال و تلاش پی گیر. که برای از بین بردن فضائل امیر المؤمنین (ع) بکار برده شده، آنچه باقی ماند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۰ و در منابع عامه باقی ماند، چون آفتاب جهان را فرا گرفته است، و این مشت نمونه خروار است. با این مقدمه‌ای که گفتیم معلوم میشود که راه برای وضع در تفسیر مأثور و بالتبع تأویلات ناروا باز شده. و یکی از علل مهم اختلاف در تفسیر را بوجود آورده است. [تصویر] تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۱

بخش پنجم تدوین تفسیر

بخش پنجم تدوین تفسیر وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ البقره- ۲۸۱ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۳ بخش پنجم تدوین تفسیر با آنکه بحث در مورد تدوین تفسیر در ضمن تفصیل مکاتب تفسیر خواهد آمد، اما مسئله تدوین بقول مطلق در اسلام اعم از تفسیر یا سنت داستانی دارد که باید بطور مقدمه گفته شود. سالها از آغاز اسلام سپری شد و کسی در اندیشه تدوین سنت و تفسیر نبود، و اگر بود موانعی در کار بود، که آنرا تا زمان خلافت عمر بن عبد العزیز ۹۹- ۱۰۱ بتعویق انداخت. برای عذر این تعویق، و جلوگیری از تدوین، که بدست عمر انجام گرفت، احادیثی از پیغمبر اکرم (ص) نقل می‌کردند. از آنجمله مسلم از ابی سعید خدری قال قال رسول اللّه (ص) لا تکتبوا عنی و من کتب غیر القرآن فلیمحه و حدثوا عنی و لا حرج و من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار «۱» اما گذشته از آنکه نهی پیغمبر (ص)

از کتابت حـدیث عقلا بعیـد می‌نماید، اخبار معارض فراوان است. از آنجمله روی عن ابن جریح عن عطاء عن عبد اللّه بن عمر قـال قلت یـا رسول اللّه اقیـد العلم قـال (ص) نعم قیـل و مـا تقییـده قال کتابته. و نیز بخاری نقل کرده که عبـد اللّه عمر حـدیث می‌نوشت: ____ (۱) تـوجیه النظر ۵.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۴ ابو هریره گفته بود هیچکس از اصحاب پیغمبر (ص) بیش از من حدیث ندارد مگر عبد اللّه بن عمر، چون او می‌نوشت و من نمی‌نوشتم، و عبد اللّه بن عباس کتابی در قضاء علی (ع) نوشته بود «۱». در مراسیل ابن ابی ملیکه آمـده «ان الصـدیق جمع الناس بعد وفاة نبیهم فقال انکم تحدثون عن رسول اللّه احادیث تختلفون فیها و الناس من بعدکم اشـد اختلافا فلا تحـدثوا عن رسول اللّه شیئا فمن سألکم فقولوا بیننا و بینکم کتاب اللّه فاستحلوا حلاله و حرموا حرامه» «۲». اگر این حـدیث صـحیح باشـد. اولا دال است بر آنکه تحدیث متداول بوده و ابو بکر از آن نهی کرده، ثانیا نهی از تحدیث بطور مطلق اختلاف را زیادتر می‌کنـد، زیرا در اثر نگفتن و ننوشـتن در برهه‌ای از زمان، طبقه ضابط نصوص و سامع منقرض شده، و متون موثوق به فراموش میشود، و چه فرقی میان قرآن و سـنت در وجوب ضبط و کتابت هست، ضبط قرآن واجب است، ضبط سنت که مـبین قرآن است بهمـان درجه واجب است. ثالثـا این کلمـات بـاز گوی قول عمر است هنگـام فرمـان پیغمبر اکرم (ص) که ایتونی بدواة که عمر گفت ان الرجل ... یا غلب علیه الوجع حسبنا کتاب اللّه و چه بسا جلوگیری از نشر حدیث برای آن بوده، که مردم فضائل خاندان پیغمبر و عترت او و اولویت ایشان را فراموش کند، و قدرت مطالبه و باز خواست از ایشان سلب گردد. رابعـا معارض است با حـدیث مـذکور در سـنن ابی داود قال رسول اللّه (ص) الاوانی قـد اوتیت الکتاب و مثله معه الا یوشـک رجل شبعان علی اریکته یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه و ما وجدتم فیه من حرام فحرموه الا لا یحل لکم الحمار الاهلی الـخ «۳» ____ (۱)

توجیه النظر- ۸. (۲) توجیه النظر- ۱۲. (۳) تفسیر قرطبی ۱- ۳۷، بحار الانوار ۲- ۱۸۸ عن ابی ابراهیم عن النبی (ص). تـاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۵ هر دو حـدیث هم قول ابی بکر هم قول پیغمبر (ص) را از منابع عامه نقل کردیم، تا اعجاز پیغمبر اکرم مشـهود گردد، که از رجـل شبعان متکی بر اریکه، که بر خلاف پیغمبر خواهـد گفت، حسبنا کتاب اللّه فاحلوا حلاله و حرموا حرامه خبر داده است. بعـد از ابو بکر و عمر خوارج نیز گفتنـد حسبنا کتاب اللّه، و بعد از ایشان هر فرد یا گروهی که بخواهند شانه از زیر بار احکام اللّه خالی کننـد می گویند: حسـبنا کتاب اللّه. امروز هم بزرگترین حربه معاندان دین اسـلام برای نفوذ در جهال و القاء شبهات همین است، که می گویند فلان حکم در کجای قرآن است، و ما قبلا ضعف این شبهه را ثابت کردیم. الا ان کید الشـیطان کان ضـعیفا گویند مردی بنام ابن صبیغ یا ربیعهٔ بن منذر بمدینه آمد و از متشابهات قرآن می‌پرسید، عمر شنید از پی او فرسـتاد چون بیامد با چوب نخل چندان او را بزد تا پشت او باد کرد، آنگاه او را زندانی کرد و باز بخواست و بزد، سه چهار بار، وی با تضرع و زاری گفت اگر خواهی مرا بکشـی با وضـعی نیکوتر بکش، یا مرا بسـرزمین خودم بصـره بازگردان، عمر او را ببصـره فرسـتاد، و بأبو موسـی اشعری فرماندار آنجا نوشت، با هیچکس از مسلمانان همنشین نشود «۱». در این جا هم انسـان تعجب می کنـد، که اولاـ اگر سؤال از متشابهـات برای رفع مشـکلات آنهـا ناروا و ممنوع است، پس مورد سؤال از عالم کجاست و ثانیا بر فرض آنکه نیت ابن صبیغ صالـح نبوده و سؤالات او از باب خوض در آیات بوده که ممنوع است، این قسم ردع و تازیانه زدن از باب حکمت است یا موعظه حسنه، یا جدال احسن؟ و آیا در سنت سابقه این نوع زجر و تعزیر را می توان یـــــافت ____ (۱) تاریـــخ التشـــریع

خضری: ۹۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۶ یا بدعت است «۱». بهر حال منع از تدوین سنت و از آنجمله تفسیر قرآن، از طرف هر که بوده، اشـتباهی جبران ناپـذیر است و بهـانه آنکه سـنت مزاحم قرآن میشود، سـخت باطـل و غیر معقول است، و هر چند

ظاهری فریبنده و جانسوزانه دارد، زیرا بطور قطع پیغمبر اسلام (ص) مبین قرآن است، و بیان او سنت است. و اگر از همان اول بتدوین و ضبط سنت مانند کتاب اقدام می‌شد، امکان وضع در قرون بعدی از میان می‌رفت. اما نمی‌توان انکار کرد که ضبط سنت مخالف مصالح سیاستمداران بوده، و نخستین بار عمر بن عبد العزیز مانند رفع بسیاری از بدعتهای متداول، این منع را برطرف ساخته، و بتدوین سنت فرمان داده است. نجم الدین طوخی حنبلی گوید: «اعلم ان من الاسباب الخلاف الواقع بین العلماء تعارض الروایات و النصوص و بعض الناس یزعم ان السبب فی ذلک عمر بن الخطاب، و ذلک ان الصحابة استأذنه فی تدوین السنة فی ذلک الزمان، فمنعهم من ذلک، و قال لا اکتب مع القرآن غیره، مع علمه بان النبی (صلی اللّه علیه و آله) قال اکتبوا لابی شاه، خطبة الوداع. و قال (ص) قیدوا العلم بالکتاب، فلو ترک الصحابة یدون کل واحد منهم ما روی عن النبی (ص) فضبطت السنة و لم یبق بین آخر الامة و بین النبی (ص) فی کل حدیث الا

(۱) شاطبی در اعتصام جلد دوم

صفحه ۱۳۲ گوید: تازیانه داشتن عمر اگر واقعیت دارد، بدعت مضله است زیرا سابقه‌ای در کتاب و سنت ندارد و اگر کسی گوید ذریعه نیست، گوئیم ذریعه است بتشریع باطل، زیرا عمل عمر در مقام خلافت در نظر عامه مستند بشرع است نه سنن جاریه غیر شرعی از امثال مصالح امراء اما در نظر عمل هارون الرشید درباره مصالح کشور داری، مستند بشرع نیست، تا مشروعیت آن مورد اعتقاد عامه گردد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۷ الصحابی الذی دون روایته «۱». بخاری در کتاب العلم گوید عمر بن عبد العزیز بابی بکر بن حزم أمیر و قاضی مدینه نوشت. انظر ما کان من حدیث رسول اللّه (ص) فاکتبه فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء «۲». و جز اینها و از آنجمله حدیث نبوی من حفظ من امتی اربعین حدیثا مما یحتاجون الیه من امر دینهم بعثه اللّه یوم القیمه فقیها عالما که مجلسی پس از ذکر چهارده طریق آن را متواتر می‌شمارد. و مهمتر از همه حدیث خطبه منی مرویا عن طرق العامة و الامامیة نضر اللّه عبد اسمع مقالتی فوعاها و بلغها من لم یسمعها فکم من حامل فقه غیر فقیه و کم من حامل فقه الی من هو افقه منه «۳». وعی حدیث برای تبلیغ تقیید آنست و تقیید آن بفرموده پیغمبر در خطبة الوداع کتابت آنست. نخستین دوران تدوین تفسیر همزمان با تدوین حدیث آغاز می‌شود، زیرا در آغاز تفسیر را بعنوان بخشی از حدیث تدوین می‌کردند افرادی بودند که برای تدوین و فراهم کردن احادیث بسفرها میرفتند، تا از حافظان و راویان آنها را بدست آورده و تدوین کنند. و از آنجمله احادیث مربوط بتفسیر قرآن بود، مانند سفیان بن عیینه، و وکیع بن جراح، و شعبة بن حجاج، و اسحق بن راهویه، و ابان بن تغلب، و اینان عالمان

(۱) طبقات الحنابله مخطوط

بدار الکتب المصریة ۲: ۴۹۵ نقل از ابو حامد الغزالی ۵۵۱. (۲) توجیه النظر: ۷. (۳) بخاری ۲: ۱۴۸. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۸ حدیث بودند که احادیث تفسیری را در بابی جداگانه فراهم می‌ساختند. «۱» در مرحله بعدی تفسیر از حدیث جدا شد و بصورت کتابهائی مستقل در آمد یکی از کسانی که به اینکار مبادرت نمود فراء نحوی مشهور متوفی به سال ۲۰۷ است. گویند عمر بن بکیر بفراء نوشت، حسن بن سهل گاهگاهی درباره قرآن چیزی از من می‌پرسد و من پاسخی آماده ندارم، اگر توانی کتابی برای من فراهم کن، تا از آن سود برم، فراء بشاگردان خود گفت فراهم شوید تا برای شما مطالبی از قرآن املاء کنم، و روزی معین کرد، در مسجد مؤذنی بود که قرائت قرآن میکرد فراء باو گفت فاتحة الکتاب را بخوان تا من تفسیر کنم، او می‌خواند و فراء تفسیر می‌کرد، و همچنین ادامه داد تا همه قرآن را تفسیر کرد «۲» ابو حاتم گفت عبد الملک مروان از سعید خواست تفسیر قرآن را بنویسد، او نوشت عطاء بن دینار آن را در دیوان یافت و گرفت و مرسلا از سعید نقل کرد «۳» و نیز گویند عمرو بن عبید تفسیر قرآن را از حسن بصری اخذ کرد، و نوشت «۴». ابن جریح متوفی بسال ۱۵۰ هم سه جزء بزرگ

از تفسیر قرآن را نوشت «۵» توضیح تقدم عترت و صحابه ایشان در تدوین تفسیر قرآن و علوم القرآن که با آنهمه گسترش مرفوع به پیغمبر اکرم است، غیر قابل انکار است، مدونات تفسیری اصحاب ائمه معصومین سلام اللّه علیهم اجمعین خصوصا اصحاب صادقین ___ (۱) اتقان باب

۴۳ و تأسیس الشیعه لفنون الاسلام و مفسران شیعه دکتر شفیعی و قاموس الرجال. (۲) التفسیر و المفسرون ۱: ۱۴۳. (۳) تهذیب التهذیب ذیل عطاء. (۴) وفیات الاعیان ۲: ۳. (۵) التفسیر و المفسرون ۱: ۱۴۴. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۸۹ علیهما السلام، بزرگترین و موثق‌ترین میراث تفسیر است، که در تفسیر البرهان و تفسیر نور الثقلین فراهم شده است، و با وجود این هر متتبع در اخبار آل محمد (ص) بخوبی میداند که بسیاری از آن ذخائر گرانبها هنوز بصورت متفرق و جدا از هم در ضمن ابواب مختلف حدیث موجود است که جدا و مستقل تدوین نشده و اگر آن متفرقات بر سواد موجود در البرهان و نور الثقلین افزوده شود، گمان اینکه موردی از قرآن بدون تفسیر مأثور باقی مانده باشد از میان میرود آنجا که عامه در اثر نداشتن تفسیر مرفوع بپیغمبر، می گویند قال قتادة، قال مقاتل، ما می گوئیم: قال الباقر (ع) قال الصادق (ع) که در حکم قال رسول اللّه (ص) است. زیرا بنص مستفیضه ثقلین ایشانند که مهبط وحی و اهل بیت و خزان علم پیغمبر و جدا ناشدنی از قرآن‌اند. و بطور کلی اقدم مفسرین قرآن بعد از پیغمبر اکرم (ص) امیر المؤمنین علی بن ابیطالب (ع) است که بعضی از افاضات او در حدیث نعمانی در جلد ۹۲ بحار الانوار مذکور است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۱

بخش ششم نفوذ رأی در تفسیر

اشاره

بخش ششم نفوذ رأی در تفسیر أَ لَمْ یُؤْخَذْ عَلَیْهِمْ مِیثاقُ الْکِتابِ أَنْ لا یَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ الاعراف/ ۱۶۸ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۳ بخش ششم نفوذ رأی در تفسیر

تأثیری که زمان در فهم قرآن داشته است

تأثیری که زمان در فهم قرآن داشته است اکنون پیش از ورود در تاریخ مکاتب تفسیر برأی، یک صورت کلی از طرز نفوذ رأی در تفسیر را از قول احمد امین «۱» با اندک تصرفی برای تشریح بیشتر نه قلب معانی می‌آوریم. مردم: در عصر پیغمبر اکرم (ص) و بعد از او تا اندک زمانی قرآن را میخواندند و می‌شنیدند، و آنرا می‌فهمیدند، و اگر علمای ایشان بچیزی بیش از این فهم ابتدائی توجه می کردند، توضیحی بود در اسباب نزول، یا استشهاد بأشعار عرب برای تفسیر لفظی غریب، یا اسلوبی پیچیده. بیشتر چیزی که طبری و جز او از صحابه نقل می‌کنند از همین قبیل است، و در عصر اول هرگز دیده نمی‌شود که صحابیان درباره مذاهب دینی و ملل و نحل سخنی بعنوان تفسیر قرآن گفته باشند، اما در اواخر دوره اموی می‌بینیم که سخن گفتن درباره قدر شایع شد، و متکلمان در قدر بقرآن از خلال عقائد خویش نظر می کرده‌اند، آنکه قائل بجبر بود همه آیات اختیار را تأویل می‌کرد، و آنکه قائل به اختیار بود همه آیات جبر را. در دوران عباسی این جویبار همچون سیلی سهمناک براه افتاد، اصحاب مذاهب گوناگون که روز بروز در ازدیاد بودند، همه از دیدگاه مذهب خودشان

___

(۱) ضحی الاسلام ۱ : ۳۶۷.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۴ بقرآن نظر می کردند، بجای آنکه بوسیله تعلیمات قرآن روح مسلمانان را زنده کنند. ایشان را

بضعف و زبونی کشاندند، تا آنجا که از دیدگاه فلسفه یونان و بعدا شرق بقرآن نظر کردند، و هر چند از این راه بپاره‌ای از تمرینات عقلی و گسترش بعضی از نواحی فکری دست یافتند، اما نیروی روحانی و حماسه دینی را ضعیف ساختند، و فهم قرآن نیازی بآن مقدمات نداشت. هم چنانکه در کتاب قانون تفسیر روشن ساختیم در این راه فرقی میان معتزله و اشاعره و ماتریدیه نبود، همه ایشان دلائل فلسفی یونانی را در دین دخالت دادند و معلوم است که این راه راهی نبود که قرآن کریم برای دعوت بدین نشان داده بود، با این عمل ناروا صله‌ای که میان عقل و قلب بود گسیختند، و ناحیه عقلی را بر ناحیه عاطفی چیره ساختند. در قرآن مجید برای اثبات قدرت خداوند متعال بخوان وَ أَوْحى‌ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ النحل ۶۸ آنگاه در کتب کلام جدال میان اشعریه و ماتریدیه را ببین که آیا قدرت صفتی ازلیه است، که بر وفق اراده تعلق می‌گیرد، باین معنی که صدور اثر و تمکن ترک صحیح است، چنانچه ماتریدیه می‌گویند، یا صفتی است که در مقدورات حین تعلق اثر می‌کند چنانچه اشاعره می‌گویند. ببین تا چه پایه میان این دو طریقه و منهج اختلاف هست، اهم مقاصد قرآن آنست که شعور انسان را زنده کند، تا بداند علاقه او بخداوند تا چه پایه نیرومند است، و آنگاه بر مقتضای آن عمل کند، و زندگانی روحی خود را تغذیه نماید. اما متکلم میخواهد با منطق باین هدف برسد. و میان این دو راه از زمین تا آسمان است، زندگانی منطق نمی‌تواند دل را از حماسه پر کند، یا حرارت ایمان را در دل برانگیزد، و اینها کار زندگانی روحی است وو. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۵ توضیح استناد بفلسفه برای فهم قرآن و اقتباس از فرهنگ یونان و هند و امثال آنها، و تأویل قرآن برای انطباق با آنها کم‌کم چهره واقعی و مقاصد کلی قرآن را تحریف کرده، و چهره دیگر که با اسلام بیگانه است نشان می‌دهد و این خود مسئله ای است غیر از تأویل تک‌تک آیات قرآن، اما منتزع و مقتبس از تأویل آنها و در اثر همین تأویلات ناروا و گوناگون و اظهار نظرها و احداث آراء است که چهره واقعی اسلام آنسان که قرآن و سنت و سیرت پیغمبر اکرم ترسیم نموده است، جز برای افراد قلیلی شناخته نیست، گفتار و کردار مسلمانان نمی‌گزارد، تا جهانیان چهره واقعی و زیبا و با حشمت اسلام را ببینند، و اینک می‌پردازیم بمختصری از تاریخ نفوذ رأی در تفسیر قرآن. از همان آغازی که ذهن ساده مسلمانان (که جز با قرآن و حدیث آشنا نبود) با آراء و عقاید آشنا گردید. اندك اندك در تفسیر مأثور رخنه پدید آمد. اگر چه مشهور است آغاز کنندگان این کار معتزله بوده‌اند، اما قبل از ایشان نمونه‌هائی از استناد بعقل در برابر نقل دیده میشود، چنانچه مجاهد بنقل طبری در تفسیر فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ البقره- ۶۵ گفته مسخ در اجسام ایشان نبود بلکه در قلوب ایشان بود. هم چنین نمونه‌های دیگر از این تلاش برای تطبیق قرآن با مسلمات عقلی در تفسیر طبری دیده میشود چنانچه درباره قوله تعالی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى‌ رَبِّها ناظِرَةٌ القیامة ۲۲. اخباری از پیغمبر اکرم نقل می‌کند که وقتی از او می‌پرسند آیا خدای خود را دیده‌ای؟ میفرماید دیدم اما نه بچشم. مجاهد درباره همین آیه تفسیر بظاهر را مستبعد شمرده، و آن را بالرغبة الی اللّه و الرغبة فی انتظار جزائه تفسیر می‌کند، و در آخر می‌گوید و لا احد من الخلق یراه. و هم چنین عطیه عوفی متوفی بسال ۱۱۱ همزمان با صدر معتزله در قوله تعالی «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» الانعام ۱۰۳ بچنین مطلبی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۶ تصریح می‌کند، و اینان پیش از پیدایش مکتب معتزله و شکل گرفتن آن بوده‌اند در حقیقت باید گفت سر آغاز پیدایش رأی برای جبران فقد نصوص یا تفسیر نصوص یا تأویل روا و ناروای نصوص، با سر آغاز پیدایش نص و ادراکات عقلی درباره آن، همگام و همزمان است. بنابراین قصد ما از تاریخ نفوذ رأی وقتی است که اصحاب رأی برای آن در برابر نص موقعیت ممتازی ساخته، و گوئی بنص خطاب کرده و گفته‌اند ما هم هستیم، و در عین حال این امر از صورت ندرت خارج شده و شیوع یافته باشد، همچنانکه در مکتب معتزله شیوع یافته و

شهرت پیدا کرده بود، از مجاهد نقل می‌کنند که گفته افضل العبادة الرأی الحسن ابن مسعود صحابی بزرگ را هم از اهل رأی می‌شمارند. پیش از معتزله افراد متفکر و اندیشمندی بود، که میخواستند معارف و احکام شرعی را با نظر عقل توجیه کنند، از آنجمله در سوریه افرادی بنام قدریه بودند که قضا و قدر جامد و جبر مطلق التصرف را انکار می‌کردند. که در حقیقت معتزله وارث این مکتب و شارح و گسترنده آنند. گویند اول کس که در قدر سخن گفت معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند. معبد جهنی از تابعین بود، نزد حسن بصری می‌آمد و می‌گفت: هؤلاء الملوك یسفکون دماء المسلمین و یقولون انما تجری اعمالنا علی قدر اللّه، با ابن اشعث خروج کرد حجاج او را بکشت. غیلان دمشقی قبطی بود که بعد از معبد در قدر سخن گفت، با ربیعة الرأی و عمر بن عبد العزیز و اوزاعی مناقشه داشت، مردی زاهد و عالم بود قول او در ایمان قول مرجئه است، که ایمان معرفت و اقرار است، و عمل در آن داخل نیست، و کم و زیاد نمی‌شود. اراده انسان از او است، صفات خداوند عین ذاتند، قرآن مخلوق است، خلافت برای غیر قرشی جائز است. عبد الملك مروان او را بکشت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۷ در مقابل قدریون جبریون پدید آمدند، اول ایشان جهم بن صفوان از اهل خراسان بود، از موالی ازد یمن، اصلش از بلخ، در کوفه بجعد بن درهم برخورد کرد، و شاید بابو حنیفه، و ببلخ باز گشت، در آنجا با مقاتل بن سلیمان که متهم بتشبیه بود مناظره کرد. آراء او نفی صفات ازلی. «قال ان اللّه یعلم الشی حال خلقه و ان کان الشیء قدیما مع علمه فتتعدد القدماء» ایمان معرفت تنهاست، کفر جهل باللّه است، ایمان قابل تقسیم و تبعیض نیست، اهل ایمان تفاضل ندارند، فرقی میان ایمان انبیاء و عامه نیست، «کان اللّه وحده و سیبقی وحده الجنة و النار ستفنی و تزول، کلام اللّه حادث، ان اللّه لا یری لا فی الدنیا و لا فی الاخرة اللّه خالق جمیع الاشیاء و الافعال و الانسان لا حریة و لا ارادة له» وی مذهب خود را در ترمذ رواج داد در سال ۱۲۸ کشته شد. جعد بن درهم مولی بنی مروان از اهل خراسان، مقیم دمشق خال مروان حمار و مؤدب او بود، بکوفه تبعید شد و در آنجا با جهم ملاقات کرد، آراء او خلق قرآن، تعطیل صفات، تردید هست که آیا قائل به جبر بوده یا اختیار، ابن اثیر گوید قول بخلق قرآن را از ابان بن سمعان و او از طالوت خواهر زاده لبید بن اعصم یهودی فرا گرفت. در حوالی سال ۱۲۰ در روز عید اضحی خالد بن عبد اللّه قسری بفرمان هشام او را بکشت. مذهب قدریه و جهمیه و مکاتب ایشان چندان نپائید و گسترش نیافت اما وارث ایشان معتزله و اشاعره بودند که آراء اندك و ابتدائی ایشان را هم گسترش دادند و هم بشکل مکاتبی مستقل مدون ساختند که اینک بتفصیل آن مکاتب می‌پردازیم. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۹۹

بخش هفتم مکتب معتزله

اشاره

بخش هفتم مکتب معتزله فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الزمر/ ۱۸ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۱ بخش هفتم معتزله قبل از آنکه درباره معتزله بتفصیل سخن گوئیم، برای دانستن رابطه میان حوادث و تأثیر آنها در یکدیگر، و کیفیت نضج گرفتن آنها، لازم است درباره خوارج و مرجئه سخن گوئیم، هر چند هیچ یک از این دو دارای مکتب خاص فکری و کلامی نبوده‌اند تا معارف دینی یا لااقل بیشتر آنها مورد مطالعه و حل و فصل قرار گیرد. خوارج پس از مسئله تحکیم در جنك صفین بصورت صفوف متشکل در آمدند، و سالها حکومت اسلامی را با همه نیروی آن بخود مشغول داشتند، اذهان ایشان ابتدائی بود، سعی داشتند آراء و اعتقادات خود را با ظواهر قرآن منطبق سازند، اما نمی‌توانستند، آراء عالمانه داشته باشند، و تأثیر مقید در مطلق یا خاص در عام یا مبین در مجمل یا مجاز و استعاره و امثال آنها را بدانند، در آراء خود سخت

متعصب و خشن اما در راه هدف خود بطرز اعجاب انگیزی فداکار بودند، نیرومندترین نیروها بودند. اما نیروی تشخیص و قضاوت نداشتند، غالبا افرادی بدوی بودند، تشخیص نابجای ایشان از این نمونه‌ها بود، اکل مال یتیم را ولو یک درهم سبب دخول در نار میدانستند. بدلیل إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً النساء/ ۱۰ اما قتل یتیم را باین عنوان که در قرآن نصی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۲ برای آن نیست جائز می‌شمردند «۱». گویند واصل بن عطاء و یاران او بدست گروهی از خوارج گرفتار شدند. واصل گفت مرا با ایشان تنها گزارید، خوارج باو گفتند تو و یارانت از کیانید، واصل گفت ما مشرک باشیم که بشما پناه آورده‌ایم، تا قرآن را بشنویم و حدود آنرا بدانیم، گفتند شما را پناه دادیم واصل گفت اکنون ما را بیاموزید ایشان می‌گفتند و واصل می‌گفت قبول کردم، و ما برادران مصاحب شما هستیم، آنان گفتند چنان نیست، واصل گفت: قال اللّه تعالى وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ التوبة- ۶ حال ما را بمأمن برسانید خوارج بهمدیگر نگاه کردند و جوابی نداشتند، و ایشان را بمأمن رسانیدند «۲». خوارج مرتکب کبیره را کافر میدانند، بدلیل وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ المائده- ۴۴ و می‌گفتند مرتکب کبیره حاکم بغیر ما انزل اللّه است. و از آیه وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ آل عمران ۹۷- استدلال می‌کردند بر کفر تارک حج باینکه اضراب و من کفر دلیل کفر تارک حج است، حتی فاسق را هم کافر میدانند بدلیل إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ یوسف- ۸۷. و میگویند فاسق بواسطه فسق و اصرار بر آن از رحمت خداوند آیس است، پس کافر است. نافع برای جواز قتل اطفال استدلال می‌کرد بآیه رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيَّاراً نوح- ۲۶ که شامل اطفال هم هست «۳»

(۱) ضحی الاسلام ۳: ۳۳۴. (۲) کامل مبرد ۳: ۱۰۶. (۳) التفسیر و المفسرون ۲: ۳۰۶. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۳ و از این قبیل آراء و تعصبات که بدون رد متشابهات بر محکمات، با عقل ناقص و اطلاعات بسیار محدود خود، اتخاذ میکردند گویند نافع بن ازرق تقیه را جائز نمی‌دانست، بدلیل قوله تعالی إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً النساء ۷۷ و قوله تعالی: يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ المائدة- ۵۴ و نجدة بن عامر براورد می‌کرد. بدلیل قوله تعالی: وَ قالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمانَهُ غافر- ۲۸ اکنون از فرقه‌های گوناگون خوارج تقریبا اثری نیست. مگر اباضیان که در شمال آفریقا حضرموت عمان و زنگبار پراکنده‌اند، و از این فرقه تفاسیری بجای مانده است. اما مرجئه کسانی بودند که مبنای ایشان بطور کلی تساهل در دین بود و گوئی نقطه‌ای مقابل خوارج بودند، سرآغاز پیدایش ایشان بعد از قتل عثمان بود. طرز کار عبد اللّه بن عمرو سعد وقاص در کناره‌گیری از بیعت با امیر المؤمنین و جنگ جمل، ببهانه حدیثی که از پیغمبر اکرم نقل می‌کردند، و مخالفت با صریح قرآن. قوله تعالی: وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ الایة الحجرات- ۹ نمونه کامل تساهل در مهمات دین مقدس اسلام است، که بعنوان کناره‌گیری از فتنه الا فی الفتنة سقطوا نقد حال ایشان است. زیرا با اظهار بیطرفی و ترک نصرت حق فتنه را یاری کردند، و با القاء شبهه در ذهن عامه بسیاری افراد مصمم را مردد نمودند، و نمی‌دانستند که خداوند متعال قبلا از حال امثال آنها خبر داده و فرموده است. لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلَّا خَبالًا وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۴ وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ التوبة- ۴۷. عناوین اعتقادی مرجئه. بر پایه تن آسائی. و محافظه کاری. و القاء شبهه، و ریا کاری و آسان شمردن دین، و مسالمت با قوای حاکمه بود. از قول مأمون نقل می‌کنند که گفته، الارجاء دین الملوک. کم‌کم بعضی اعتقادات مرجئه شکل گرفت میگفتند: لا تضر مع الایمان معصیة کما لا تنفع مع الکفر طاعة افکار ایشان بسود بنی امیه بود، و

قهرا بنی امیه پشتیبان ایشان بودند، کارشان تا بآنجا رسید که میگفتند، هر کس بدل ایمان داشته باشد و لو ظاهرا کافر و بت پرست باشد مؤمن است «۱». اما بنی عباس برای مقابله با بنی امیه، بصورت ظاهر با عقیده ارجاء مبارزه کردند، و هر چند باطنا آنرا بصلاح حکومت خود میدانستند. مروان بن محمد که حارث بن سریج زعیم مرجئه را کشت، نه از ارجاء او بود، همچنین تعذیب منصور از ابو حنیفه از ارجاء او نبود «۲». گویند یکنفر شیعی با یکتن از مرجئه بحث می‌کرد گفتند هر کس از راه برسد میان ما داور باشد. دلالی از راه رسید از او پرسیدند تو کدام هستی گفت اعلای شیعی و اسفلی مرجئی. ابو نواس شاعر دربار عباسی از مشتریان پروپاقرص ارجاء بود در مسخره معتزله گفته بود: و قل لمن یدعی فی العلم فلسفهٔ حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء لا تحظر العفو ان کنت امراء حرجا فان حظر که فی الدین ازراء «۲» فخر رازی در ذیل آیه وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ التوبه ۱۰۶ گوید «قال الاوزاعی فی تسمیهٔ المرجئهٔ لانهم

---

(۱) ابن حزم ۴ - ۲۰۴. (۲)

ضحی الاسلام ۳- ۳۲۹. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۵ یؤخرون العمل عن الایمان. مرجئه هر مصدقی را مؤمن می‌دانند، و عفو از گناه را جائز، و اصحاب فتن را بخدا واگذار می‌کنند. تا هر چه خواهد حکم کند. تزکیه صحابیان به طور اطلاق، و تصویب عمل طلحه و زبیر و معاویه بعنوان اجتهاد، شاخه‌ای از ریشه عقیده ارجاء است، گوئی ارجاء حمامی است که برای تطهیر همه بدون قید و شرط صلای عام داده است. گویند مقاتل بن سلیمان از مرجئه بود، و میگفت عذاب مؤمن گناهکار بر روی صراط است که لهیب آتش او را باندازه گناهش آزار میدهد «۱». تنبیه، باید دانست که عقیده ارجاء ظاهری عوام پسند دارد بندگان خدا را بخدا واگزار کنید- بقول حافظ من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش در پس پرده ندانند که خوبست و که زشت اما حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء، قول حافظ و امثال او یک مسئله اخلاقی است، برای دفع خودپسندی، و اخذ بحسن ظن، و عدم شتاب در قضاوت، اما در جائیکه ترک جرح و تعدیل و قضاوت باعث ایجاد شبهات و اغراء باشد مانند قبول روایت از دروغگو، یا متابعت و اطاعت از گمراه کننده و ظالم، اثری ویران کننده دارد. مضافا بآنکه در اثر سهل‌انگاری و مسامحه بیجا بر رجای مذموم تکیه کرده، و برای ارتکاب گناه جری و جسور خواهند شد. مسئله آن نیست که بطور قطع و یقین بدانیم در روز جزاء فلان اهل بهشت، و فلان اهل دوزخ است، بلکه مسئله مهم آنست که با قضاوت صحیح و بمحک زدن رجال دین، و تشخیص امتیازات واقعی در اسلام، و دیدن نمونه‌های کامل، و همچنین شناختن مدعیان دروغین، هدف و مقصد اسلام را بدون تحریف و اشتباه

---

(۱) ضحی الاسلام ۳ - ۳۲۹.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۶ تشخیص خواهیم داد، و آنوقت هیچکس گناه بدی جاهلان زود باور، و معاندان غرضمند، و دایگان مهربانتر از مادر بظاهر مسلمان را، بپای اسلام نخواهد گزارد، و اسلام از این تهمتهای ناروا بریء خواهد شد. بنابر آنچه گفتیم عقیده ارجاء که در همه مذاهب نمونه‌هائی از آن میتوان یافت، بیمایه‌ترین، و ویرانگرترین عقائد است، که بدست بیدینان و تقویت سیاستمداران در اسلام پدید آمده است. اینک می‌پردازیم بمختصری از تاریخ معتزلیان. معتزله در عصر اموی پیدا شده: و در عصر عباسی فکر اسلامی را بخود مشغول داشته بود، اهم اعصار ایشان از سال ۱۰۰ تا سال ۲۵۵ بود «۱». سرآغاز ایشان از واصل بن عطاء، متولد به سال ۸۰ و متوفی بسال ۱۳۱ در خلافت هشام بود و درباره او داستان ذیل را نقل میکنند. روزی حسن بصری در مجلس درس بود، مردی از او پرسید در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که مرتکب کبیره را کافر می‌دانند (و مقصودش فرقه و عیدیه از خوارج بود) و نیز گروهی دیگر که حکم مرتکب کبیره را بتأخیر میاندازند و میگویند با ایمان هیچ معصیتی زیان نمی‌رساند (مقصودش فرقه مرجئه بود) آیا رأی تو چیست؟ تا بآن اعتقاد داشته باشیم، و پیش از آنکه

حسن پاسخ گوید واصل بن عطاء که از شاگردان او بود گفت، من نمی‌گویم صاحب کبیره مؤمن مطلق است، و نمی‌گویم کافر مطلق است، آنگاه از حوزه درس حسن برخاست و بپای ستون دیگر مسجد نشست، و گروهی از اصحاب حسن گرد او فراهم آمدند، و واصل به ایشان گفت مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر، بلکه منزله‌ای میان دو تا دارد. و حسن در اینوقت گفت اعتزل عنا و اصل، و باین جهت ایشانرا معتزله

(۱) ضحی الاسلام ۳ - ۹۰.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۷ نامیدند، بعضی گفته‌اند علت تسمیه ایشان بمعتزله، اعتزال ایشان از آراء موجود است، که همان مفهوم رفورم را دارد، و چه بسا این تسمیه بدنبال اعتزال گروهی از رفتن بجنگ ناکثین با امیر المؤمنین (ع) بوده است، نیز گویند واصل با عمرو بن عبید که تابع حسن بود مناظره کرد و عمرو پذیرفت و از حسن کناره گرفت و حسن گفت اعتزل عنا «۱». بعضی گفته‌اند سرآغاز اعتزال از عبد اللّه و حسن فرزندان محمد حنفیه بود. و واصل از ابو هاشم حسن بن محمد فرا گرفته بود. از نامهای دیگر که بمعتزله داده‌اند یکی قدریه است، زیرا افعال بندگان را بقدرت خودشان اسناد می‌دادند و منکر تقدیر الهی در آن بودند، دیگری از آن نامها معطله است زیرا صفات معانی را از خداوند نفی میکردند، و میگفتند اللّه عالم بذاته و هکذا. اصول عقائد معتزلیان عبارت بود، از توحید. عدل، وعد و وعید، و منزله بین المنزلتین، امر بمعروف و نهی از منکر، در مسئله توحید صفات را عین ذات می‌دانستند، و معتقد بودند. که کلام اللّه مخلوق است. در مسئله عدل معتقد بودند، که همه کائنات از مشیت نیست، و نه از خلق خداوند، و نه خداوند بر همه آنها قادر است، افعال بندگان را خداوند خلق نکرده، و اراده ننموده، جز آنچه را که شرعا امر فرموده، و هر چیز غیر آنست از مشیت نیست. در وعد و وعید گویند خداوند محسن را باحسان جزاء میدهد و مسییء را بسیئه، مرتکب کبیره بدون توبه بخشوده نخواهد شد، شفاعت را در مورد اهل کبائر قبول ندارند، اگر صاحب کبیره بی توبه بمیرد روا نیست خداوند او را ببخشد.

(۱) بنیه واقعه نشان میدهد که

سؤال و جواب با مواضعه قبلی انجام گرفته است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۸ ثواب بدنبال طاعت. و عقاب بدنبال معصیت، قانونی است حتمی که خداوند بر خود واجب ساخته، مرتکب کبیره بی توبه در آتش مخلد است و هر چند بوحدانیت خداوند و رسالت پیغمبران معتقد باشد. امر بمعروف و نهی از منکر مبدئی است مقرر بر مسلمانان، که برای نشر دعوت و ارشاد گمراهان واجب است، اگر با زبان کافی نبود با دست، و گرنه با شمشیر. معتزله شفاعت، کرامت اولیاء، وجود جن و سحر را انکار میکردند، و عقل را بر حدیث مأثور حاکم میساختند. حسن و قبح را عقلی می‌دانستند و منکر رؤیت بودند «۱». ابو علی جبائی معتزلی گفته، شیعه در توحید و عدل با ما موافقند اختلاف ما در مسئله امامت است. امام جعفر صادق (ع) اصول معتزله را با گسترشی که زیدیه پذیرفته‌اند نپذیرفت در مسئله اراده نظری بینا بین بتعبیر امر بین الامرین داشت. جبر مطلق و تفویض مطلق را رد می‌فرمود و از آن بسر اللّه و دریای ژرف تعبیر می‌نمود و از خوض در آن نهی می‌فرمود. حاکم جشمی استاد زمخشری گفته: و اعلم ان اسم الاعتزال و ان کان وقع اولا علی من یقول بالوعد و الوعید، و المنزلهٔ بین المنزلتین، فقد صار فی العرف لمن یقول بالتوحید و العدل، و ینفی التشبیه و الجبر، سواء و افق فی الوعید او خالف «۲». از خصائص معتزله آنکه چون مانند شیعه باراده آزاد اعتقاد داشتند، بصورت ظاهر مخالف بنی امیه بودند، و بهمین جهت در دولت بنی عباس نفوذ

(۱) اقتباس از مذاهب

الاسلامیین و ملل و نحل شهرستانی. (۲) الحاکم الحبشمی. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۰۹ یافته، و مورد قبول واقع شدند، در مبادله اسیران بیزانس در سال ۲۳۱. هر مسلمان که اقرار به مخلوقیت قرآن و نفی رؤیت نداشت. بنزد کفار بازگردانده می‌شد.

اما از جهت دیگر نقد معتزله برای امویان از نقد مرجئه انفع بود، وقتی معتزله امیر المؤمنین علی علیه السلام و معاویه را در میزان نقد قرار میدادند، قهرا از قدر امیر المؤمنین کاسته میشد چنانچه خودش فرموده بود. انزلنی الدهر ثم انزلنی حتی قالوا علی و معاویة. تخطئه ابن کیسان اصم از امیر المؤمنین (ع) خیلی بیش از تخطئه او از معاویه است واصل و عمرو بن عبید اصلا تخطئه‌ای از بنی امیه ندارند. یزید بن ولید و مروان حمار هردو معتزلی بودند «۱». جای بسی تعجب است که خارجیان با آنکه مدعی بودند با علی و معاویه هر دو مخالفند، لبه تیز حملات و کشتارها و غارتهای خود را در قلمرو امیر المؤمنین قرار داده بودند، همچنین معتزله با وجود آنکه مدعی فکر آزاد و عدالت بودند امیر المؤمنین (ع) را مورد نقد و اعتراض قرار می‌دادند. معتزله میخواستند قرآن را در حدود عقلیات. از تهمتهای معاندان محفوظ بدارند. و در اینراه تا اندازه مهمی توفیق یافتند. و ثروت عظیمی از ادب و کلام بر جای گزاردند، معتزله که در مبانی مهم سیاسی مخالفتی با قدرتهای مسلط نداشتند از آزادی بیان و نشر افکار برخوردار بودند. اما در اواخر دوران خود بواسطه افراط در نشر عقائد حاد و افراطی، چنان اختلافی در میان جامعه پدید آوردند، که متوکل عباسی ناچار بتغییر وضع شد خستگی مردم از مناظرات معتزلی، تخلیه دولت از نصرت ایشان، پیدایش علمای بزرگ اشعری در صف مخالف مانند امام الحرمین اسفراینی، غزالی قدرت دولت

---

(۱) فجر الاسلام ۲۹۷. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۰ سلجوقی با عقلیه ترکی وجود نظام الملک عالم و سیاستمدار متعصب، و بالاخره اجل محتوم همه باعث زوال مکتب اعتزال بود. می‌توان گفت که اوج نفوذ معتزله بازتابی بود، برای حملات دشمنان اسلام که وقتی مغلوب نیروی نظامی اسلام شدند، در صدد تحریف فرهنگ اسلام و القاء شبهه و رخنه در اعتقادات مسلمانان بر آمدند. و البته اولین هدف ایشان قرآن بود. ایرادی که بر معتزله هست افراط ایشان است در قیاس غائب بر شاهد، و تطبیق اعتبارات انسانی در امور الهیه، که غالب ایشان فرق میان دو مورد نمی‌گزارند آنچه را عقل قاضی ببطلان آن است، و لو بر حسب قوانین جهان محسوس مانند مسئله رؤیت. و آنچه را بدانستن آن جز بخبر راهی نیست مانند عذاب قبر قبول ندارند. معتزلیان می‌خواستند در حاق قلب مؤمن، صورتی از الوهیت ترسیم کنند که عقل با آن مخالفتی نداشته باشد، و هرگز آن صورت بدائره مادیات تنزل نکند، و همچنین هیچ فعلی از افعال اللّه منافی مقتضیات حکمت و عدالت نباشد. معتزله طبعا ملزم شدند تا مذهبی تأسیس کنند که از یکطرف مستند بنصوص قرآن باشد، و از طرف دیگر تا سرحد امکان حجت خصم خود را که آن هم از نصوص قرآن است با تأویل و هر چند تا سر حد تعمل باشد تضعیف نمایند تا مذهب خاص خود را تأیید کرده باشند، و چه بسا این اختلافات از مجمع علما بکوچه و بازار کشانده میشد و مایه ریختن خونها می‌گردید. چنان چه ابن اثیر در وقائع سال ۳۱۷ گوید: «مردم در تفسیر مقام محمود در قوله تعالی: وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً الاسراء ۷۹ اختلاف داشتند. اسحق مروزی باستناد قول قتادة و ابن عباس می گفت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۱ خداوند پیغمبر اکرم را در عرش با خود می‌نشاند، «۱» و دیگران که این تفسیر را منافی تنزیه می‌دانستند می گفتند. مقصود از آن مقام شفاعت است. و هر دسته هوا خواهانی داشتند، فتنه‌ای در بغداد برخاست که ارتش آن را فرونشاند. همچنین عالم بزرگ علی الطبری الکبیر که بر تفسیر حنابله اعتراض کرده و گفته بود سبحان من لیس له انیس و لاله فی عرشه جلیس صدها شنونده دواتهای خود را بسوی او پرتاب کردند، تا بخانه خود فرار کرد. خانه او را سنگ باران کردند، و آخر کار با دخالت هزار سرباز آن فتنه فرو نشست. در حقیقت نزاع معتزله با مخالفانش نزاع عقل و حس است، که همیشه بشر گرفتار آن است حس می‌خواهد جلال و جبروت و جمال را در مظاهر محسوس و مادی و ملموس جستجو کند، و عقل همان را در صور عقلی انتزاعی، و این چیزیست که جز با مرور زمان بسیار دراز، تفهیم آن به بشری که در راه تکامل است امکان ندارد. چیزهائی که بمعتزله

نسبت دادهاند، اگر عینار است نباشد و ساخته مخالفان ایشان باشد بطرز کار و سبک ایشان شبیه است. چنانچه ابن قتیبه در تأویل مختلف الحدیث نقل میکند. که قریش بن انس گفت از عمرو بن عبید معتزلی شنیدم، که گفت روز قیامت مرا بیاورند و در پیشگاه خداوند برپا دارند. خداوند گوید چرا گفتی قاتل در آتش است. من گویم خداوندا خود گفته‌ای وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها النساء ۹۳ من به او گفتم از من کوچکتری در خانه نیست. اگر خداوند گوید من نیز گفته‌ام إِنَّ اللَّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ

(۱) روح المعانی ۱۵ – ۱۳۱.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۲ ذلِکَ لِمَنْ یَشاءُ النساء– ۳۸ از کجا دانستی که در این مورد خاص نمی‌بخشم چه خواهی گفت. عمر بن عبید ساکت شد و جوابی نداشت: نمونه این فضولی‌ها که تاریخ آنها را ثبت کرده نشان می‌دهد. که غرور بی‌جای علمی چه مشکلاتی برای عالم اسلام فراهم ساخته است، و چه تضادهائی برای اذهان ابتدائی و ساده عامه مردم که مایه بحث و تحقیق را ندارند ببار آورده تا آنجا که اعتقادات ساده و فطری ایشان را متزلزل کرده است، عالم نمای مغرور به جای آنکه از مجموع آیاتی که در مورد واحدند، و استمداد از مأثورات تفسیری مراد اللّه را بفهمد، یا فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا- تعلمون را عمل کند یا دم فروبندد. می‌خواهد خداوند را در روز قیامت با کتاب خودش محکوم سازد، و به وسیله همین عالم نمایان ساختگی بود، که قوای حاکمه می‌خواستند، درب خانه‌های اهل ذکر و عترت را بر روی طالبان علم و هدایت ببندند. معتزله فرقه‌ای بودند در حد وسط، میان خشونت خوارج و اهمال کاری مرجئه. معتزله کسانی بودند که برای اولین بار در اسلام با جرأت کامل نقادی وسیعی را در همه مسائل بکار بردند که از آنجمله است جرح و تعدیل صحابه و نپذیرفتن وثاقت و صلاح مطلقرا درباره ایشان، که میتوان گفت از اینراه خدمت بزرگی باسلام و فرهنگ منطقی آن انجام داده‌اند. نظام معتزلی گفته بود میان گفته‌های ابو بکر تضاد هست، از طرفی گفته ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی ان انا قلت فی کتاب اللّه برأیی و در جای دیگر گفته انا اقول فیها برأیی فان کان صوابا فمن اللّه و ان کان خطاء فمنی «۱».

(۱) ضحی الاسلام ۳ – ۹۰.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۳ معتزله در عصر خود فرهنگ اعتقادی اسلام را، در برابر ثنویت و مسیحیت و شعوبیه تا اندازه‌ای حفظ کردند، عقلی قهار داشتند. اما افسوس که از تطرف مصون نماندند اینها که گفتیم خلاصه‌ای از روش و عقائد مختلف فرق بیست گانه معتزله است، و چه بسا برخی از ایشان عقائد خاص و شاذی در متفرعات داشته باشد. بطور کلی فهم معتزله در نصوص عقائد قرآن فهمی فلسفی بود، بی آنکه شریعت را خلع کنند. معتزلیان در دوران تفوق خود، از مقامات سیاسی تقویت می‌شدند آل بویه طرفدار ایشان بودند. اما غزنویان و سلجوقیان طرفدار اشاعره، وقتی سلطان محمود ری را تسخیر کرد معتزلیان را به خراسان تبعید نمود و کتاب‌های فلسفه و نجوم و اعتزال را سوخت مهاجرت حاکم جشمی و زمخشری از ایران به مکه و یمن به دنبال این وقائع است. «۱»

روش تفسیر معتزلیان

روش تفسیر معتزلیان معتزله برای اثبات عقائد خود ورد حجج مخالفان که خود را اهل سنت نامیده‌اند «۲» تفسیر قرآن را با مهارت خاصی انجام داده‌اند، که مهمترین اصول آن عبارت است از:

(۱) مقدمهٔ الحاکم الجشمی ۲۸.

(۲) تسمیه باهل سنت در مقابل اهل رأی است، زیرا معتزله مسائل را با عقل میسنجیدند ولی منکر سنت بحساب نمیآیند. اما

گـاهی القـاب و عنـاوین برای تبلیغـات بکـار میرود، و اثر هم دارد، چنـانچه امـامیه که تمسـک ایشـان بسـنت بیش از همه فرق مسلمانان است، در نظر اول گمان میرود که اهل سنت بمعنی لغوی خود نیستند، و تبادر معنی اصطلاحی سنت برای عامه، مانع از شـمول آن بامامیه است، همچنانکه در نظر اکثر شـیعیان استعمال سـنی برای شـیعه ناپسـند است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۴ اول تنزیه مطلق، دوم عـدل، سوم حریت اراده، چهـارم فعل اصـلح. و در همه این موارد بحاکمیت عقل متکی شـده‌انـد، تا آنجا که گاهی خود را ملزم دیـده‌انـد روایات صـحیحی را نادیـده بگیرند، باین طریق که هر جا عقل با نقل معارض بوده، اگر نتوانسـته‌انـد تأویلی و هر چنـد متکلفانه برای آن پیـدا کننـد عـذر آن را خواسته‌اند. معتزله همه آراء خود را در تفسـیر مصاب می‌داننـد، بنـا بر رأیی که در اجتهاد دارنـد، آنجا که از آیه واحـد وجوه مختلف می‌توان اسـتنباط نمود، همه آن وجوه را بنا بر اجتهاد مجتهد صـحیح میشمارند نه مانند اهل سنت که معتقدند هر آیه یک معنی بیشتر ندارد. و همان است که مراد اللّه است. و تلاش مجتهدان همه برای دریافت آن معنی است و هر چند بآن نرسـند، و مجتهد یا مصیب است یا مخطیء و مصیب دو اجر دارد و مخطیء یـک اجر و بر حاصـل اجتهـاد در تفسـیر نبایـد قـاطع بـود بلکـه آن غـایت وسع است که راهی بغیر آن نیست. معتزلیان تا آنجا که توانسته‌اند آن قسـمت از لغات قرآن را که با تنزیه و دیگر عقائد خودشان معارض بوده دستکاری و تأویل نموده‌انـد، و از معانی متبادر و متـداول خارج ساخته، و این کار را تا سـر حـد تکلف و تعسف انجام داده‌اند بطوری که از شأن علم و عـالم بـدور است. ابو علی جبـائی برای فرار از معنی متـداول جعـل در قوله تعـالی وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنـا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِینَ الفرقان- ۳۱ جعل را بمعنی بین گرفته و باین شـعر استشـهاد کرده. جعلنا له نهج الطریق فاصبحوا علی ثبت من امرهم حین یمموا و معنی آیه را چنین گمان کرده است، و کذلک ان اللّه سبحانه بین لکل نبی عدوه حتی یأخذ حذره منه. گاهی هم برای نصرت عقائد خودشان قرائت مشهور را رها کرده و بقرائت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۵ شاذی چسبیده‌اند. چنانچه در قوله تعالی وَ کَلَّمَ اللّٰهُ مُوسـی تَکْلِیماً النساء- ۱۶۴ در اینجا چون کلم بمعنی سـخن گفتن است. و از آنجهت که مؤکـد بمصدر است، احتمال مجاز در آن بعیـد است، برای تنزیه خداونـد از تکلم، اللّه را بفتـح خواندند و موسـی را بتقدیر ضم تا فاعل تکلم موسـی باشد نه خداوند. دیگری از ایشان بجای تشبث بقرائت شاذ بمعنی شاذ چسبیده، و کلم را به معنی جرح گرفته که معنی آیه چنین باشد، جرح اللّه موسـی باظفار الفتن و مخالب المحن، و هر چند این سبک تفسیر بصوفیه اقرب است تا بمعتزله. و بهر حال اگر این نسـبتها راست باشد، باید بخدا پناه برد زیرا از باب سخریه بآیات قرآنست وَ لا تَتَّخِذُوا آیاتِ اللّٰهِ هُزُواً. ابن قتیبه در ضمن ایراداتی که بر تفسیر معتزله می‌گیرد می‌گوید، برخی از ایشان در قوله تعالی وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأیٰ بُرْهانَ رَبِّهِ یوسف ۱۴ گفته‌انـد «انهـا همت بالفاحشـۀ و هم هو بالفرار منها» در صورتیکه خداونـد فرموده لَوْ لا أَنْ رَأیٰ بُرْهانَ رَبِّهِ باید مفهوم هم چنان باشد که وقوع آن معلق بر عدم رؤیت برهان، صـحیح باشد. اما معتزلی چنین می‌گوید که یوسف اراده فرار از معرکه داشت، ولی با دیدن برهان خداوند پیش امرأۀ العزیز ماند و بر جای خود میخکوبشد. عجبا که هرگز در سیاق و اسلوب نمی‌توان از جمله هممت بفلان و هم بی اختلافی در متعلق دو مورد را اراده کرد: و مثلا گفت: هممت با کرامه و هم باهانتی از هممـــــــــت بـــــــــه و هـــــــــم بی مراد اســـــــــت. «۱»

---

(۱) برای توضیح می‌گوئیم در

جائی اختلاف در دو متعلق صـحیح نیست که استعمال لفظ واحـد بـدون بیان باشد مانند و لقد همت به و هم بها. اما در جائی که بیانی هست اختلاف معین و صـحیح است ماننـد ارید حیاته و یرید قتلی. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۱۶ و هم چنین آنجا که ظاهر قرآن با اصول ایشان موافق نباشـد. تا میتواننـد بمجاز و اقسام آن از تمثیل و اسـتعاره متوسل می‌شونـد. چنانچه در قوله تعـالی وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ الایـه الاعراف- ۱۷۲ چون بنظرشان مستبعد

آمـده است. باسـتعاره و مجاز متوسل شـده‌اند. در صورتی که این نوع اسـتبعادات عادیند، نه عقلی. زیرا اخذ ذریه از ظهور بنی آدم، بوضع و طرزی که بر ما پوشـیده است، در حیطه قدرت خداوند است و خارج از آن نیست، و چون طرز آن بر ما پوشـیده است، اسـتبعاد عقلی در آن بی‌جاست، هزاران استبعادات عقلی در طول تاریخ در پیشروی بشر بوده، که علم و کشف و اختراع مستبعد بودن آن‌ها را باطل ساخته است. و در همین زمینه مسائلی را که مستبعد می‌شمارند انکار می‌کنند، مانند وجود جن که بر طبق موارد بسیار از قرآن و سنت موجودی واقعی است نه تشبیهی. اما بسیاری از معتزله آن را انکار می‌کنند، هم چنین سحر که اثری در محسور دارد. اما معتزلیان بنابر اصول خود که عقل را مقیاسـی برای حقائق دینی قرار داده‌اند، آنهمه احادیث مشعر بمسـحور شـدن پیغمبر را (در تن و بـدن) که سوره فلق حاکی از آنست، نادیـده گرفته، و بتأویل متوسل شـده‌اند. اما اگر منکر مسـحور شـدن پیغمـبر باشـند نه مطلق سـحر ایرادی نخواهـد بود. طرز کـار حـاکم جشـمی یکی از علمـای بنـام معتزله و اسـتاد زمخشـری در تفسـیر چنین است. آنجـا که مـأثورات صـحابی خلاف ظاهر است آنها را رها میکنـد چنانچه در تفسیر وَ التِّینِ وَ الزَّیْتُونِ که از ابن عباس نقل شده تین مسـجد نوح و زیتون مسـجد بیت المقدس است. اما آنجا که اکثرا بر خلاف ظاهر تفسـیر کرده‌اند او هم متابعت می‌کند. در تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۷ آیه وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَیْمانَ تا إِذْ عُرِضَ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصَّافِناتُ الْجِیادُ تا فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْناقِ ص آیهٔ ۳۳ گوید سیاق آیه در مدح سلیمان است. و تفسیر مشغول شدن سلیمان بدیدن اسـبان، و قضا شدن نماز او، و پی کردن اسـبان با آن سازگار نیست، البته لمس سوق و اعناق اقرب است از پی کردن اما چون اکثر این قول را پذیرفته‌اند نمی‌توان لمس را اقرب دانست «۱». در مورد اقوال مختلف وجود خبر مرفوع مرجحی است، در بیان مجملات و اخبار غیبی اعتماد او بر حـدیث مرفوعست اما در جائیکه مسائل توحیـدی در میانست در احادیث انتقادی سـخت دارد و متواتر را از آحاد جدا می‌کند و آحاد را رد یا تأویل می‌نماید. از مناظرات سـران معتزله و اشاعره داسـتانهای جالبی نقل می‌کنند که بذکر یکی از آنها اکتفا می‌کنیم. گویند ابو اسـحق اسـفراینی و قاضـی عبد الجبار بمناظره نشسـتند. قاضی در آغاز جلوس گفت «سـبحان من تنزه عن الفحشاء»، اسـفراینی گفت «سـبحان من لا یقع فی ملکه الا ما یشاء» قاضی گفت «افیشاء ربنا ان یعصـی»؟ اسـفراینی گفت «افیعصـی ربنا قهرا»، قاضـی گفت «افرأیت ان منعنی الهدی و قضی علی الردی احسن الی ام اساء» اسـفراینی «گفت ان کان منعک ما هو لک فقـد اساء و ان کان منعک ما هوله فیختص برحمته من یشاء.» فانقطع عبد الجبار «۲» و می‌بینیم که این نوع منـاظرات بیشتر جنبه حضور ذهن و نکته‌پردازی دارد. تا جنبه علمی و جواب این اشـکالاترا هم در اخبار آل محمـد صـلوات اللّـه علیهـم اجمعیـن می‌تـوان یـافت.

---

(۱) الحاکم الجشـمی ۲۴۷. (۲) ظهر الاسلام ۴- ۷۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۱۹

بخش هشتم مکتب باطنیه و اخوان الصفاء

اشاره

بخش هشـتم مکتب باطنیه و اخوان الصـفاء وَ قَدْ کانَ فَرِیقٌ مِنْهُمْ یَسْمَعُونَ کَلامَ اللَّهِ ثُمَّ یُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ ما عَقَلُوهُ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ البقره/ ۷۵ اول الالحـاد سـلوک التأویـل من غیر دلیل مولی محمـد باقر مجلسـی تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۲۱ بخش هشـتم مکتب باطنیه و اخوان الصفا

خروج چشمگیر از مرزهای قانونی تفسیر

خروج چشمگیر از مرزهای قانونی تفسیر تا اینجا مجملا دانستیم که معتزله اولین فرقه متشکلی بودند که در تفسیر قرآن و تعریف معارف اسلامی عقل را در برابر نقل مستند خود قرار دادند، و برای نصرت عقاید خویش که اصول مکتب ایشان را تشکیل میداد تا آنجا رسیدند که معارضات اثری را تا اندازه‌ای نادیده گرفتند، و شاذ را بر مشهور ترجیح دادند تا رأی خود را اثبات کنند. اما با وجود اینهمه آزاد فکریها صبغه دینی داشتند، خدماتی بفرهنگ اسلام انجام دادند و ظاهر چنین حکم می‌کند که نیت و قصد ایشان نصرت دین و حفظ آن از دستبرد معاندین و مبطلین بود، و ای کاش تأویل قرآن و نادیده گرفتن نصوص اثری، در همین حد و مرز باقی می‌ماند، و مهار گسیختگی بعدی که بوسیله باطنیان، و غالیان، و صوفیان، انجام گرفت در آن راه نمی‌یافت. و بقول مجلسی: دوم اول الالحاد سلوك التأويل من غير دليل «۱» راه الحاد را برای مسلمانان باز نمی‌کرد. اگر معتزلیان ندرهٔ اثر را از حاکمیت عزل می‌کردند، لااقل عقل را بجای آن می‌نشاندند، و اگر مجاز و استعاره را در فهم قرآن راه میدادند. اما الفاظ را ________________ (۱)

بحار ۵۸/ ۴۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۲ از معانی خود خلع نمی‌کردند. در فصول بعدی خواهیم دید که مهار گسیختگی مغرضان، و نابخردان، و مدعیان، و فرقه سازان دکاندار. که نه فلسفه یونان را درک کرده بودند، نه عرفان فلوطین را، چگونه صورت کلی و سیمای نورانی فرهنگ اسلام را دگرگون ساخته و کار را بآنجا رساندند. که شناخت چهره واقعی اسلام را آنطور که قرآن و سنت و سیرت محمد تصویر کرده است، نیازمند سالها زیر و رو کردن این پرونده چند ملیون برگی درهم ریخته ساختند آنهم با نیت خالص و تلاش مداوم، و متأسفانه اینهمه ناروائیها در اثر آنست که رجال دین و دانش را بشهرت و سمت می‌شناخته‌اند نه بصفت و واقعیت، و این طرز فکر میراث مصون دانستن صحابیان از جرح و تعدیل است، که بخشی از مصادیق مطلب در ضمن فصول آینده روشنتر خواهد شد. این یک سنت لا یتغیر است، که رویدادها محصول عوامل خاص خویشند، و هر جا عوامل رو بگسترش باشد به طور مسلم رویدادها نیز گسترش خواهد یافت. بنابراین وقتی عوامل خروج تفسیر از محدوده مأثورات و شرائط قانونی گسترش بیشتری می‌یافت، و سدی در راه آن نبود، تفسیر نه تنها از حدود مأثورات تجاوز کرد، بلکه در حد آراء معقول هم باقی نماند، و بصورت تفسیر دلبخواه در آمد. البته قصد ما آن نیست که تفاسیر قانونی از بین رفته و جای خود را باین نوع تفاسیر داده باشد، بلکه قصد ما آنست که چنین تفاسیری در اجتماع اسلام جائی برای خود باز کرده و هوا خواهانی فراهم ساخته است، اما هرگز این باطل مانند هر باطل دیگر نتوانسته جز مکان ناچیزی را با پیروان اندکی برای خود بدست آورد. ولی بهرحال همین اندک، زیان هنگفتی بفرهنگ اسلام وارد ساخته زیرا عنوان قانون شکنی داشته، و بدنبال خود گستاخی بیشتری را در عدم رعایت قانون ببار آورده تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۳ و دستاویزی همیشگی برای معاندین فراهم ساخته است. بطور مثال اگر در مجلس مناظره معاندی بگوید، غزالی معاویه را امیر و رهبر جامعه اسلامی معرفی کرده است، و من بگویم اعتقاد غزالی برای ما مستند و حجت نیست و او بگوید چگونه حجت نیست و حال آنکه مشهورترین متکلمین اسلام است، من جواب عامه پسندی برای او نخواهم داشت، و بناچار حاضرین برای او دست زده و تصدیق خواهند کرد، که معاویه رهبر جامعه اسلامی است، و شکل مار مار است نه میم و الف و راء شهرت و قبولی که اینگونه مفسرین در میان پاره از عوام یا سیاستمداران پیدا کردند، چهار علت داشت. اول: غریزه نوخواهی و دل آزردگی از کهنه. دوم: آسان شمردن احکام دین برای ارضای میل بفرار از مسئولیت. سوم: حذف شرائط قانونی و آسان گرفتن تفسیر بدون زحمت تحصیل برای همه بقصد ارضای حس خودخواهی. چهارم: استخدام نامرئی سیاست برای پیش بردن مقاصد سیاسی و لو در حد ایجاد انشعاب.

باطنیان

باطنیان باطنیان که بفرقه‌ای سیاسی شبیه‌تر بودند تا فرقه‌ای مذهبی، امامت را بعد از حضرت صادق علیه السلام حق اسمعیل فرزند ارشد او می‌دانستند که برای بدست گرفتن قدرت، عقائد خاص مذهبی را بهانه کرده و مخفیانه تبلیغ می‌نمودند، و در اندک مدتی دعوت ایشان نمونه کامل خلع شریعت، باستناد تأویل دلخواه در قرآن و سنت و احکام شد. باطنیان در فکر نبودند که برای آراء تفسیری خود مستندی از عقل یا نقل داشته باشند، و تفسیر قرآن تابع اراده رهبران ایشان باصطلاح امام یا معلم بود، که در هر وقت بر حسب میل و اراده و تشخیص او هم قابل تغییر بود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۴ بنابراین در قدم اول هر لفظی از افاده معنای لغوی خود معزول بود و بطریق اولی التزام بعقل و نقل در کار نبود ایشان با کمال گستاخی می‌گفتند، مراد از کلام اللّه ظواهر نصوص آن نیست بلکه بواطن و اسرار آن است. شاطبی گوید: و مثال هذا القسم ما انتحله الباطنیهٔ فی کتاب اللّه من اخراجه عن ظاهره و ان المقصود وراء هذا الظاهر، و لا سبیل الی نیله بعقل و لا نظر و انما ینال من الامام المعصوم تقلیدا لذلک الامام، و استنادهم فی جملته من دعاویهم الی علم الحروف، و علم النجوم، و لقد اتسع الخرق فی الازمنهٔ المتأخرهٔ علی الراقع فکثرت الدعاوی علی الشریعهٔ. بامثال ما ادعاه الباطنیهٔ، حتی آل ذلک الی ما لا یعقل علی حال، فضلا عن غیر ذلک، و یشمل هذا القسم ما ینتحله اهل السفسطهٔ و المتحکمون، و کل ذلک لیس له اصل یبنی علیه، و لا ثمرهٔ تجنی منه فلا تعلق به بوحه «۱» تفتازانی در شرح عقائد نسفی گوید. باطنیان را از آن جهت باطنی گفتند. که می‌گویند نصوص را نباید بظاهرشان معنی کرد. و آنها معانی‌ای باطنی دارند. که جز معلم کسی آن را نمی‌داند. و قصد ایشان نفی کلی شریعت است. وقتی انسان نفوذ یاوه‌های باطنیان و امثال ایشان را در میان گوسفندان آدم نما می‌بیند، باندیشه فرو می‌رود، که سیاستمداران و فرصت طلبان، برای آزمایش تلقین‌پذیری و حماقت بشر آن را اختراع نکرده باشند، گوئی تنبلی عقلی بشر او را وادار می‌کند، که در برابر اموری که خلاف عقل است زودتر مرعوب شده و آنها را بپذیرد. از پی رد و قبول عامه خود را خرمساز زانکه نبود کار عامی جز خری و خرخری

---

(۱) موافقات ۱: ۸۶. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۵ گاو را باور کنند اندر خدائی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری عبید اللّه شیعی که زمینه دعوت فاطمیان را در شمال آفریقا فراهم ساخت، قبلا در مکه بود، و در برابر گروه حجاج که بزیارت آمده بودند بدینداری تظاهر می‌کرد، طائفه کتامه از شمال آفریقا آمده بودند فریفته او شدند، و وی با ایشان بافریقا رفت و از آنجا بیاران خود نوشت اینجا زمینی بائر است که برای شخم زدن مناسب است. دو رفیق راه داشت. بنام نصر اللّه و فتح بایشان گفته بود. خدا در قرآن شما را یاد کرده، و فرموده إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ. بطائفه کتانه می‌گفت نام شما در قرآن بوده. آن را تحریف کرده‌اند. خداوند فرموده کتامه خیر امهٔ اخرجت للناس آن را تحریف کرده و گفته‌اند کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ. فکر تأویل شریعت بطور دلخواه مأخوذ از یهود است، تأویل کنندگان باطنی و غالی و صوفی لطمه‌هائی بدین اسلام و فرهنگ مترقی و منطقی آن زده‌اند که جبران آن بسیار دشوار است «۱». اینهمه بت سازی و نفوذ دادن آنها در ذهن و عقل آزاده بشر، و دور ساختن مسلمانان از شخصیت و آزادگی، و واقعیت و سعی و عمل محصول کارخانه باطنیان غالیان. و صوفیان است. بذر باطنیه از آنوقت پاشیده شد، که گروهی از زندانیان در خلافت مأمون عباسی در زندان عراق بدور هم گرد آمدند. از آن جمله عبد اللّه بن میمون القداح و محمد بن الحسن معروف بدندان. و دو تن دیگر. که ایشان را چاربجه می‌گفتند، به معنی چهار دانشمند، آنان در زندان اصول و قواعد باطنیه را پی‌ریزی

---

(۱) فیلون یهودی که در سنوات

سی میلادی میزیست، گمان می‌کرد توریهٔ همه‌اش قابل تاویل رمزی است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۶ کردند «۱». قداح و دندان از شعوبیان بودند، که در انهدام حکومت اسلامی سخت می‌کوشیدند. عبد اللّه از پدرش میمون نیرنگهائی آموخته بود که برای فریفتن مردم بکار می‌برد. مراتب دعوت باطنیه بنقل الفرق بین الفرق بغدادی چنین بود. ۱- ذوق و آن تفرس حال مدعو است (احمق شناسی) که گاهی بر مزاز آن تعبیر می‌کردند. تخم را در شوره‌زار نپاشید. در خانه‌ای که چراغی است سخن مگوئید و قصد ایشان حضور عالم بود. ۲- تا نیس بمعنی استمالت مدعو و سخن گفتن با او بمیل و هوایش. ۳- تشکیک در اصول دین و ارکان شریعت، با طرح سئوالها مثلا چرا باید حائض قضای روزه را بجا آورد اما از قضای نماز معاف باشد چرا قرائت در بعضی نمازها بجهر است و در بعضی باخفات و امثال آنها. ۴- ربط و آن اخذ عهد است برای فاش نساختن اسرار. ۵- تدلیس و آن تظاهر بموافقت است با اکابر دین و دنیا. ۶- تأسیس و آن تمهید مقدمات است برای آماده ساختن مدعو تا اخذ تعالیم کند. ۷- خلع و مقصود از آن اسقاط عقائد اسلامی و بطور کلی هر نوع عقائد دینی است، بوسیله تأویلات دلبخواه. مقریزی در خطط در مراتب نه گانه دعوت اسمعیلیه گوید «وقتی مدعو برتبه پنجم رسید داعی شروع می‌کند در تفسیر معانی شرائع اسلام از نماز و روزه و زکوهٔ و حج و طهارت و غیر اینها از واجبات، به اموری که مخالف ظاهر است،

(۱) الفرق بین الفرق ۲۶۶ مآخذ

لغوی جارعه را نیافتیم. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۷ و هنگامی که زمان دعوت به درازا کشید و مدعو معتقد شد، که وضع احکام شریعت بر سبیل رمز است، و در آن سیاست عام رعایت شده، و اینکه شرائع معنی و مقصدی دارد، غیر از ظاهر، داعی او را بکلمات افلاطون و ارسطو و فیثاغورث دعوت می‌کند. نمونه‌ای از تأویلات باطنیان را ذیلا ملاحظه فرمائید. غسل تجدید عهد است، طهور بیزاری جستن از هر اعتقاد، تیمم اخذ از ماذون، (رتبه‌ای از رتبه‌های باطنیان است) صیام امساک است از کشف اسرار، کعبه نبی است، باب علی، صفا نبی، مروه علی، تلبیه اجابت داعی است، طواف هفت شوط طواف بائمه سبعه است، نار ابراهیم غضب نمرود است، ذبح اسمعیل اخذ عهد، عصای موسی براهین اوست، انفلاق بحر پراکنده شدن علم است، من علم است، سلوی داعی، جراد و قمل و ضفادع سئوالات و الزامات موسی است، تسبیح جبال مردان استوار در دین‌اند. غزالی گوید «چون باطنیان از مبارزه با قرآن و منحرف ساختن مردم از آن و از سنت عاجز شدند، بهتر آن دیدند، که برای ابطال شرائع اسلام و هر شریعت دیگر که تکالیفی بر مردم بار کرده است، بتأویل بپردازند، و تأویل چون حدود و ضابطه‌ای ندارد و دلبخواهی است، این کار را آسان ساخت، تا هر قسم صلاح خود بدانند قرآن را تأویل کنند». اما باید دانست که قضاوت غزالی نیمه صحیح است، زیرا هدف باطنیان انهدام اسلام نبوده است، بلکه هدف ایشان انهدام قدرتهای موجود و بدست گرفتن قدرت بوده، و هر چند در راه رسیدن باین هدف معارف اسلامی تحریف یا منهدم شده باشد، خوارج قصد داشتند قدرت را بدست گیرند اما تا سر حد خشونت آمیزی بظواهر کتاب و سنت متمسک باشند، تا آنجا که امیر مؤمنان ایشان را بمن یطلب الحق فیخطئه لقب داده بود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۸ اما باطنیان برای بدست گرفتن قدرت، آنچه از نصوص و احکام دین با آراء ایشان و برنامه کارشان هماهنگ بود، بآن تظاهر می‌کردند، و آنچه همآهنگ نبود بوسیله تاویل ناروا و حتی قلع و قمع و اعدام، آن را از سر راه برمی‌داشتند، خوارج نیت مسلمانی داشتند: اما باطنیان از مسلمانی اقتصار بر موضع حاجت می‌کردند از باطنیه کتاب مستقلی در تفسیر سراغ ندارم: مگر تفسیر منسوب بمحیی الدین اعرابی که گروهی آن را بعبد الرزاق کاشی باطنی نیز نسبت می‌دهند، شاید از آنجهت که نخواسته‌اند حتی تأویل دلبخواه را محدود سازند، و میخواسته‌اند حق عدول را برای خود حفظ کنند، از این جهت بتفسیر مدون و غیر قابل تغییر نپرداخته‌اند. کاری را که باطنیان با کمال گستاخی انجام داده، صورتهای نازلتران را صوفیان، و اخیرا بهائیان، و نازلتر و محدودتر آن را بعضی و از عین دینی ما،

که پیشرفت و شهرت خود را در نوآوردن ببازار می‌دانند، دنبال نموده و از ابتکارات خود قلمداد کرده‌اند، گوشها پر است از این آوازهای ناهنجاری که بعضی از سخنرانان مذهبی، که حتی اعراب صحیح قرآن و حدیث را نمی‌دانند، و مطالعه در اخبار و حفظ و بیان آنرا کاری زائد و بیهوده می‌شمارند. در تفسیر قرآن بعنوان دریافتهای خود داد سخن می‌دهند، و مزد هنگفتی از جاهلان بفرهنگ اسلام دریافت می‌کنند. اگر ما باین از خود راضیان سرسری نگاه کنیم، یک مسامحه بیجاست، زیرا در حقیقت همین ویروسهای نامرئی است که پیکر جسیم و استوار اسلام را در طول قرنها چون موریانه خورده‌اند. و دفع آنها و پیرایش اسلام از تحریفات ایشان کاری بس دشوار است، تا آنجا که برخی آن را از اصلاحات صاحب الزمان عجل اللّه فرجه شمرده‌اند. تعلیمات اسماعیلیه، علی اللهیان و بسیاری از صوفیان، و همچنین بهائیان، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۲۹ و امثال ایشان کما بیش صورتهای گوناگونی است از تعلیمات باطنیان که در همه آنها خلع شریعت باستناد تأویل دلبخواه مشترک است. همچنانکه باطنیان پیروان خود را از نظر کردن بکتابهای دیگران و شنیدن سخنان ایشان منع کرده بودند، بهائیان نیز منع کرده بودند تا آنکه عبد البهاء دید این حکم مسخره‌ای رسوا کننده است، از این جهت در اقدس پس از اقرار باین دستور رسوا کننده آن را ترمیم کرد و گفت: «قد عفا اللّه عنکم ما نزل فی البیان من محو الکتب و آذناکم ان تقرؤا من الکتب ما ینفعکم «۱». هم چنانکه اسماعیلیه برای امامان خود ادعای حلول کردند بهاء اللّه نیز گوید «لنا مع اللّه حالات نحن فیها هو و هو نحن و نحن نحن» چنانچه ابوالفضل گلپایگانی در رسائل الاصلاح گفته «فکل ما توصف به ذات اللّه و یضاف و یسند الی اللّه من العز و العظمة و القدرة و العلم و الحکمة و الارادة و المشیة و غیرها من الاوصاف انما یرجع بالحقیقة الی مظاهر امره و مهابط وحیه و مواقع ظهوره». و ما میدانیم که چنین یاوه‌هائی در مورد حلول با این نطاق وسیع، نه تنها دهن کجی بمعارف اسلام است، بلکه به مسخره گرفتن عقل و علم و انسانیت است. و همچنانکه یکی از مبادی باطنیان احمق شناسی و طفره زدن از مواجهه با عالمان است، ابوالفضل برای عذر جواب ندادن بعلماء آیه «فَبُهِتَ الَّذِی کَفَرَ» را از قرآن شاهد می‌آورد، و بآیه انجیل نیز متوسل می‌شود، گوهرهای خود را در پای گرازان نثار نکنید «۲». استعمال کلمه اغنام اللّه از طرف بهائیان عین استعمال باطنیان در این باره است «۳».

---

(۱) رسائل الاصلاح ۳/ ۱۰۰. (۲) رسائل الاصلاح. (۳) الفرق بین الفرق فصل باطنیان. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۰ از یاوه‌های تفسیری باب در سوره یوسف، «و قد قصد الرحمن من ذکر یوسف نفس الرسول و ثمرة البتول حسین بن علی مشهودا اذ قال حسین لابیه انی رأیت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأیتهم بالاحاطة علی الحق للّه الحق سجادا و ان اللّه قد اراد بالشمس فاطمة و بالقمر محمدا و بالنجوم الائمة الحق فی ام الکتاب معروفا فهم اللذین یبکون علی یوسف باذن اللّه سجدا و قیاما «۱». در کتاب بهاء اللّه و عصر جدید گوید ان الجنة و النار فی الکتب المقدسة حقائق مرموزة فالجنة ترمز الی حیاة الکمال و النار ترمز الی حیاة النقص «۲». قرة العین گفته بود صوری که منتظرند در روز باز پسین در آن بدمند منم! «۳». ابو الفضل در حجج البیهه گفته «ان جمیع ما نزل فی الکتب المقدسة من بشارات یوم اللّه و یوم القیمة و ظهور الرب و ورود الساعة و اشراطها لابد ان یکون لتلک الالفاظ مقاصد معقولة و مفاهیم ممکنة و معانی غیر المعانی الظاهریة و مدلولات غیر المدلولات الاولیة». مذهب بابی و بهائی بر خرابه‌های مذاهب باطنیان بنا شده، و همان مصالح انباشته و فرسوده را که در آنجا یافته‌اند بکار برده‌اند. اما نه از حیث سیاست و نفوذ نه از حیث سفسطه علمی بپایه فرق باطنیان نرسیده و هرگز هزار یک اثر گزاری باطنیان در تاریخ را نداشته‌اند. موضوع ما رزمگاه مذاهب نیست، اما برای نمونه برداری از انحرافاتی که مستند آنها تأویلات نارواست این مختصرات را یاد کردیم.

تنبیه

تنبیه یکی از انواع گمراهیهائی که باطنیان و امثال ایشان مخصوصا بهائیان از

---

(۱) مفتاح باب الابواب/ ۳۰۹.

(۲) کتاب بهاء اللّه/ ۹۷. (۳) المبادی البهائیهٔ: ۲۱. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۱ یهود اخذ کرده «۱» و برای ساده لوحان بی‌اطلاع بکار برده‌اند. استناد باعداد حاصله از محاسبه حروف ابجد است، و متفرعات آن بنام خواص حروف، دو جمله با تطابق عددی می‌ساختند که یکی از آنها مورد قبول و تقدیس بود، دیگری که منظور ایشان را تایید می‌کرد محاسبه حروفش با اولی مطابق بود. و با این پدیده جاهلان را باعجاب و قبول وادار می‌ساختند و آن جاهل نمی دانست که این محاسبه و تطابق برای همه فرق مختلف و متضاد رام و مسخر است بطور مثال اگر شیعی می‌گفت بمن کشف شده که کلمه علی و کلمه بحق در حساب جمل هر دو یکصد و ده‌اند. سنی می‌گفت در خواب بمن الهام شده که کلمه عمر و کلمه بر حق در حساب جمل هر دو سیصد و ده‌اند. یهودیان در آغاز ورود پیغمبر اکرم (ص) بمدینه و احساس خطر و چاره‌جوئی برای شکست او وقتی الم در سوره بقره نازل شد، دل خود را باین خوش کردند که می‌گفتند چون عدد الم در حساب ابجد هفتاد و یک است (با این طریق الف یک لام سی و میم چهل) پس مدت دولت اسلام بیش از هفتاد و یک سال نخواهد بود. و چون از حروف مقطعه سوره‌های دیگر باخبر شدند در کشف خود تجدید نظر کردند، و معلوم است که شیوع اینگونه اعتقادات، و هم چنین اعتقاد بفال و طلسم نتیجه مستقیم شکستها و محرومیتهای طولانی قوم یهود بود، که فرهنگ اعتقادی ایشان، در طول چند هزار سال از انواع فالها تبشیرها طلسم‌ها استمداد از اعداد و حروف آگنده شده. و حتی کینه‌های استثنائی نسبت بنوع بشر در نهاد ایشان پدیدار آورده بود. اما فرهنگ اسلام از این نوع معتقدات غیر علمی و غیر منطقی پاک و منزه

---

(۱) ربی یهوشوع بن لوی گفت

اسم ماشیح (تاجی) صمح (بمعنی نهال) است ربی یودان فرزند ربی ایبو گفت نامش منحم است ربی ابا هو گفت این دو اسم یعنی صمح و منحم تشابه دارند زیرا شماره حروف هر یک ۱۳۸ میباشد گنجینه‌ای از تلمود: تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۲ بود، دلیل آن هم قرآن و سنت و آثار علمی در دو قرن اول است. که حتی بطور اشاره و تأویل نمی‌توان چنین مطالبی از قرآن یا سنت یا سیرت یا عمل اصحاب استخراج نمود، متأسفانه جاهلان و سود جویان مانند انواع تمویهات دیگر این مطالب را برای تسخیر حمقاء در تفسیر و فرهنگ اسلام وارد ساختند. مانند آنکه یکی از دجالین گفته بود قیام ساعت در سال ۱۲۰۷ هجری است مطابق اعداد بغتهٔ زیرا در آیه قرآن آمده لا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً «۱». اینک برای آنکه آب پاکی روی دست متولیان این اباطیل ریخته، و ایشان را بکاخ تار عنکبوتی خود آگاه سازیم، چند جمله با موافقهای عددی خود، هم در جهت عقائد حقه، و هم در خلاف آنجهت یاد می‌کنیم تا معلوم شود این گمان باطل هم مسخر شیطان می‌شود هم مسخر فرشته و بنابراین استناد بآن نقش بر آب است از خوانندگان محترم تقاضا داریم از میان دو دسته، خودشان موافقهای عددی و برابرها را پیدا کنند. علی ۱۱۰ عمر ۳۱۰ میرزا حسین علی بهاء اللّه ۵۷۱ شمر بن ذی الجوشن الضبابی ۲۵۳۸ یزید بن معاویهٔ بن ابی سفیان بن حرب بن امیهٔ ابن عبد شمس ۱۳۸۱ سید علی محمد بن رضا شیرازی المشهور بباب ۲۴۴۷

برابرهای دوم

برابرهای دوم ۱- بر حق ۲- بحق ۳- هو ضال و مضل و کذاب ۴- دجال مکار محیل مبطل جاهل دنی ۵- انه کان رجلا مؤمنا

صالحا مصلحا صادقا و مجاهدا فی

(۱) المنار ۱ : ۱۰۲. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۳ سبل اللّه حقا. ۶- انه کان رجلا مصیبا مصابا مغفورا و مشکورا. توضیح ابن در ابن رضا و ابن امیه و ابن عبد شمس با الف محاسبه شود بعضی اوقات هم از این حربه در برابر معاندان بمقابله بمثل استفاده شده است. چنانچه گویند در عهد سلطنت شاه طهماسب صفوی سفیری از عثمانی بایران آمد، در محضر شاهنشاه صفوی با شیخ عبد العال کرکی ملاقات و خواست باب جدل را باز کند. بشیخ گفت ماده تاریخ مذهب شما کلمه مذهب ناحق است، که عدد آن ۹۰۶ مطابق سرآغاز دولت صفوی است شیخ فوری ملهم شده گفت لسان ما عربی است و ماده تاریخ مذهبنا حق است فبهت الذی کفر بحار ۱۰۸ ص ۲۹. باطنیان پس از آنکه پیرو تازه را در عقاید دینی مشکوک کردند، باو می‌گویند برای دانستن اسرار باید بتقدیم خیری مبادرت نماید، که تأویل مَنْ ذَا الَّذِی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً همین است و باید صد و نوزده درهم خالص تقدیم کند، زیرا حسنا در حساب جمل ۱۱۹ است. در تأویل فَلْیَعْبُدُوا رَبَّ هـذَا الْبَیْتِ می‌گفتند رب روح است، و بیت بدن و مقصود از آن پرستش خویشتن. بغدادی در الفرق بین الفرق گوید، در بغداد مردی باطنی مستبصر گشته و برای من حکایت کرد که چون از پیروی من اطمینان یافتند، گفتند این پیغمبران چون نوح و ابراهیم و دیگران همه مردمان زیرک و حیله‌کاری بودند، که میخواستند برگردن مردم سوار شوند. پس از چندی بمن گفتند باید بدانی، که محمد دبن اسماعیل «۱» همان است که موسی را از میان شجره ندا داده و باو گفت فاخلع نعلیک، من باو گفتم چشمت کورباد، مرا دعوت می‌کنی تا بخداوند قدیم، آفریدگار جهان کافر شوم، آنگاه

(۱) مقصود محمد بن اسماعیل

بن جعفر الصادق علیه السلام است که بعقیده باطنیه اولین امام مستور خوانده میشود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۴ دعوت می‌کنی تا انسان مخلوقی را خدا بدانم و می‌گوئی که پیش از ولادت خدائی بوده که موسی را فرستاده، اگر موسی دروغگوست پس فرستنده او دروغگوتر است- معلم باطنی بمن گفت هیچوقت رستگار نخواهی شد، و پشیمان شد که چرا سر خود را پیش من فاش کرده است. از میان فرق باطنیان تساهل قرمطیان بیشتر بود ایشان رعایت احکام نمی‌کردند ناصر خسرو که خود از سران دعاة اسمعیلیه است، در شهر لحساء مسجدی ندیده مگر مسجد کوچکی که یک تن سنی برای خود ساخته است. قرمطیان نماز نمی‌خواندند چند بار قافله حاج را تا نفر آخر قتل عام کردند، حجر الاسود را از رکن جدا کرده و ببحرین بردند و پس از ۲۲ سال ۳۱۷- ۳۳۹ بسفارش خلیفه فاطمی آن را بکعبه بازگرداندند.

اخوان الصفا

اخوان الصفا در قرن چهارم مکتب دیگری بر مبانی باطنیان بنام اخوان الصفا تأسیس یافت دانشمندانی با ترجمه آثار افلاطون و ارسطو و افلاطونیان جدید، و اقتباسات دیگر حتی از فرهنگ هندو، افق تازه‌ای برای مسلمانان متفکر باز کردند، و بنوبه خود چون پلی رابط میان فلسفه یونان و شرق بودند. اصطلاحات و عناوین حقیقت نفس، فیض صادر از الوهیت، عقل اعلی، فناء ماده، زندان نفس جزئی که شعاعی از نفس کلی است در عالم اشباح، و سیر نزولی آن برای تطهیر و امتحان برای رسیدن بروح خالص، محک عمل بفضیلت بازگشت نفس مطمئنه بوطن اصلی در سیر صعودی، همه اینها با آمال دینی هماهنگ است، که میتوان در قرآن و سنت مناسباتی با آنها برای اذهان ساده و ابتدائی یافت، و با شیادی عالمانه در تعاریف و حدود آنها کم و زیاد کرد، و از منظور و هدف معارف اسلامی خارج ساخت، مخصوصا در افلاطونی جدید قصه‌هائی مانند عالم

شیاطین سیادت حقیقی برای عالم روح که در افلاک بالا وطن دارد و امثال آنها یافت میشود تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۵ که میتواند غذائی برای تصورات عاری از دلیل باشد. ما می‌دانیم که برای میل بکمال انسانی که همان مقصد اقصای رسالت محمدی است، برنامه قطعی و روشن و کامل همان است که قرآن مجید نشان داده است. ۱- ایمان و اعتقاد و اقرار بتوحید و نبوت و معاد، که بوسیله بیان متداول و متعارف قابل القاء و فهم است. ۲- منشهای انسانی بنام مکارم اخلاق که از مقومات و متعلقات ایمان است با تعریفهای ساده و قابل فهم در حد امکان. ۳- عبادات معتدل در قالبهای قانونی خودشان، (نه بشکل مرتاضان و راهبان ۴- دید بیشتر و تفصیلی کائنات، و کشف اسرار آنها، و تحصیل معرفت بیشتر در اثر اندیشه بیشتر. اما هرگز دیده نشده فردی یا جامعه‌ای، در اثر پرداختن باصطلاحاتی که زائیده خیال و مرعوب کننده مردمان ساده‌لوح بی‌اطلاع، و دست آویز سودجویان خود پرست است. تکاملی یافته باشد. اخوان الصفا با ترجمه اصطلاحات فلسفی، و نیز وضع اصطلاحات جدید، اشتغال ذهن بیهوده‌ای، برای مسلمانان فراهم آوردند، که بعدا با اقتباس از ایشان بوسیله فرقه‌های صوفیان، و امثال آنها زیان غیر قابل جبرانی بفرهنگ اسلام وارد گردید، مخفی نماناد اگر این تلاشها بعنوان آگاهی بر سیر فلسفه و تاریخ اندیشه‌های بشری بود، زیانی نداشت، و رقمی بر فرهنگ عمومی افزوده بود. اما متأسفانه اینان خواسته بودند معارف اسلامی را در قالب فلسفه یونان یا هند بریزند، و در این صورت دید فرهنگ اسلام از دریچه تعاریف ایشان دید واقعی نیست و اگر کسی آن را دید واقعی بداند، معارف اسلام برای او ناشناخته خواهد ماند. اخوان الصفا گمان کرده بودند، میتوانند در همه جا مبانی دینی را با آراء فلسفی هماهنگ سازند، و البته چنین کاری ممکن نبود، ایشان هم از نادیده گرفتن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۶ مأثورات و تأویل ناروا استمداد کردند، در حقیقت ایشان تدوین کنندگان معتدل مکتب باطنی بودند، با وضعی ملائمتر و علمی‌تر و ظاهرا دورتر از سیاست، اما سیاست وقت مساعد ایشان بود، دولت عباسی رو بضعف گزارده بود، و علویان برای دعوت نیرو می‌گرفتند، ادارسه در مغرب اقصی، فاطمیون در مصر، قرامطه در بحرین، داعیان در طبرستان، حمدانیین در سوریه شمالی، آل بویه در فارس و عراق، زیدیه در یمن. اخوان الصفا گمان می‌کردند با توافق میان فلسفه یونان و اسلام، روگردانی از سلطه بنی عباس، و رو آوردن بعلویان، مکتب مهمی برای رهبری جامعه باز کرده‌اند. اما تعصبی برای مذهبی خاص نداشتند، می‌گفتند وحی صفای نفس است، شعائر دینی برای عامه است، خواص ملزم بآن نیستند، انبیاء رهبران عامه و فلاسفه رهبران خواصند، قرآن بظاهرش نیست، بلکه رموزی برای عارفان، است «۱». ابو حیان توحیدی گوید، بیکی از گروه اخوان الحاح کردم در مسئله‌ای، گفت شریعت طب مریضان است، و فلسفه طب تندرستان، غایت جسم موت است و موت برای فلاسفه عروج نفس است، و برای دیگران مانند چارپایان است و معاد جسمانی را انکار کرد. در سال ۳۸۲ ه مطابق با ۹۸۳ میلادی گروهی که خود را بشیعه اسماعیلی منسوب می‌ساختند، دائرة المعارفی بنام رسائل اخوان الصفا نوشتند، که در آن سعی شده بود، تمام مبانی دینی با آراء فلسفی توجیه شود، از مؤلفین آن، ابو سلیمان محمد بن مشیر البستی، ابو الحسن علی بن هارون الزنجانی، محمد بن احمد النهر جوری، و زید بن رفاعه بودند «۲». انجمن سری ایشان در سال ۳۷۳ در بصره تشکیل شده بود، ایشان دعاة

---

(۱) فجر الاسلام ۲۷۳. (۲) دائرة المعارف الاسلامیة اخوان الصفا. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۷ خود را باطراف می‌فرستادند و بیشتر در پی نفوذ در جوانان بودند «۱». وزیر صمصام الدوله از ابو حیان توحیدی درباره این رسائل پرسیده بود وی جواب داده بود، بخشی از آنها را پیش استاد خود ابو سلیمان منطقی بردم چند روز در آنها نظر کرد و تبحر نمود، و بمن بازداد و گفت کاوشی کرده‌اند ناتمام، در پیرامون گشته اما وارد نشده‌اند، گمان کرده‌اند که می‌توانند فلسفه را که عبارت از نجوم و هیأت و مقادیر و آثار طبیعت و موسیقی و منطق است، در شریعت وارد کنند، و این را با آن در آمیزند، و این خواستی است

کـه در راهش سـدهای عظیـم است. پیش از ایشـان هم گروهی بر سـر جنـگ نشسـتند، که از ایشـان تیز دنـدان‌تر و آمـاده‌تر و باارزشتر بودند. نیروی ایشان گسترده‌تر، مقام ایشان رفیع‌تر، و بندهای ایشان استوارتر بود. (مقصودش معتزله بود) با وجود اینها کار برای ایشان راست نشد و به آرزوی خود نرسیدند. و لکه‌های زشتی به ایشان چسبید. و پایان رسوا کننده‌ای داشتند. روش اخوان الصـفا ربط دادن فلسـفه بـدین بود، و این روشـی است که ابو سـلیمان و هر محقق دیگر را راضـی نمی‌کند، دین منطقی جـداگانه دارد و فلسـفه منطق دیگر، منطق دین گفتگو بـا مشاعر است. و اسـتنطاق نفس برای رجوع بفطرت، أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ الغاشية/ ١٧. و منهج فلسفه خشک و بیروح است با تفهیمی غیر شامل (العالم متغیر و کـل متغیر حادث) در حقیقت اخوان الصـفا مبادی مشترک ادیان را تبلیغ می‌کردنـد، و هـدف ایشان دین مطلق بود، که نظیر ایشـــــــــان همـــــــــــان تطهیر نفس برای تشـــــــــــبه بخداونـــــــــــــد اســـــــــــت

---

(۱) ظهر الاسلام ۲/ ۱۴۶. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۸ معلمان دینی و معارف همه ادیان را احترام می‌کردنـد، از آن نظر که رهبران انسان بتکاملنـد، در نظر ایشـان معـارف اسـلام بخشـی از معـارف مشترک ادیـان است تعـالیم را غالبـا برمز القاء می‌کردنـد، تا اهلش با تأویلات معانی حقیقی را از آنها اسـتخراج کنند. مراتب معرفت را تابع اسـتعداد و مواهب می‌دانسـتند، می‌گفتند مبتدی سایه ادراکش مادی و ملمـوس است، امـا همـان مـادی و ملمـوس قـالبی است برای حقـائق فلسـفی عميـق، بسـیاری از آراء صوفیـان مـاخوذ از اخوان الصـفاست. چنانچه محی الـدین اعرابی گفته: عقـد الخلائق فی الاله عقائدا و انا اعتقدت بكل ما عقدوه اگوست کنت فیلسوف فرانسوی قبـل از آنکه دیوانه شود هم گمـان می‌کرد دین بر حق منتخبی از ادیـان است. ماننـد منتخبـاتی که از اشـعار شـعرای بزرگ گلچین کرده باشـند. اخوان الصـفا بروش باطنیان حربه تاویل را بکار می‌بردند، آن هم تأویلی دلبخواه، و برای ارعاب و اعجاب جهال طرح سئوال می‌کردند، بدون جواب آن را بعنوان سر مگو و مکتوم، مسکوت می‌گذاردند. ما امور خفیت انباؤها عن ظـاهر بين رعـاع كالحمر و ماهى الحنطـة اذ حـذرها ادم من بين النبات و الخضـر و ماهى النار التى كانت على الغليل بردا اذ حضر «۱» آنگـاه گوینـد ای برادر ایـن ابیـات و آنچـه مسائـل در آن هسـت. ارشـادی است برای کسـانی که در صـدد اسـلاح اخلاقند، و تنبیهی است برای مرتاضین معلم النفس، از اسرار پیغمبران و شرائع که بطور رمز القاء شده‌اند، و هیچیک از برادران مـــــــــا نبایـــــــــد بســـــــــائلی جـــــــــواب دهـــــــــد. مگر آنکـــــــــه تهـــــــــذیب نفس و اصـــــــــلاح اخلاـــــــــق

---

(۱) رسائل اخوان الصفا ۴: ۱۹۲.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۳۹ یـافته باشـد. زیرا زنـگ زدگی نفس و پسـتی اخلاـق مـانع از فهم معـانی است. اخوان الصـفا می‌گوینـد. کتابهای آسـمانی تنزلات ظاهری حقائق‌انـد. بصورت الفاظ قابل اداء و اسـتماع، اما تاویلاتی باطنی و پنهانی دارند، که همان مفاهیم معانی عقلیند، هم چنین تشـریع. موضوعاتی هست که هم احکام آشـکاری دارند هم رازهای پنهانی. در بکار بردن احکام ظاهری صـلاح دنیائی است. و در شـناسائی رمزها و اسرار پنهانی صلاح امر معاد و آخرت. کسی که موفق به فهم کتب آسـمانی شود. و اسـرار احکام شـریعت را دریابـد. و در عمل بسـنت اجتهاد ورزد. و سـیرت عادلانه در پیش گیرد. چون نفسـش از جسـد برهـد بمرتبه ملئکه که بهشت هشت مرتبه‌ای است خواهـد رسـید. و از هیولاـی سه شـاخه‌ای (ظِلٍّ ذِي ثَلاثِ شُعَبٍ) المرسلات/ ۳۰ که طول و عرض و عمق است. رهائی خواهـد یافت و آنکه عمل بسـنت کنـد اما این اسـرار نداند. چون بمیرد بصورت انسانی باقی بمانـد. تا او را جواز عبور بر صـراط دهنـد. اخوان الصـفا معتقدند که قرآن عبارت از رموزی است. برای حقـائقی دور از افهـام عامه. که پیغمبر اسـرار آن را بخواص امت گفته. و برای عوام از آنها با لفاظ مشترک و معانی قابل تاویـل اشـاره کرده. تـا جمهور آن را بفهمنـد و معلوم است که این همان مـذهب باطنیان است که می‌گوینـد ظواهر قرآن مراد

نیست اخوان الصفا می گویند بسیاری از اسرار جز برای معلم قابل کشف نیست. و قصدشان از معلم همان امام است. و این عین عقیده باطنیانست. غزالی در المنقذ من الضلال ایشان را حشویهٔ الفلاسفه نامیده است از نمونه‌های تفسیری ایشان که در حد تفسیر اشاری است نه باطنی یکی این است. انزل من السماء (ای القرآن) ماء فسالت اودیهٔ بقدرها (یعنی حفظتها القلوب بمقادیرها من القلهٔ و الکثرهٔ) فاحتمل السیل زبدا رابیا (یعنی ما یحصل الفاظه و ظاهره معانی متشابهاتها حفظتهما فلوب المنافقین الزائغهٔ الشاکین المتحیرین تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۰ فاما الزبد فیذهب جفاء (یعنی الاباطیل و الشبهات تذهب فلا ینفع بها) و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض (یعنی الفاظ التنزیل تثبت فی قلوب المؤمنین المصدقین و تثمر الحکمهٔ) از اخوان الصفا تفسیر کاملی برای قرآن سراغ ندارم. اما از مجموع آراء ایشان سبک ایشان در تفسیر معلوم می‌شود. و آن قربانی کردن بی قید و شرط نصوص ظاهر الدلاله است. در پای آراء خودشان با وضعی ملائمتر و عالمانه‌تر از باطنیان. گوئی اخوان الصفا همان شکل تدوین یافته باطنیان و تنظیم عالمانه روش ایشان است. اخوان الصفا هر چند از دعوت کنندگان بباطن بودند، اما با قرامطه و اسماعیلیه وجوه فارقه داشتند. از آن جمله ایشان خروج بر امام و امیر را جائز نمی‌دانستند. و از ترور و ایجاد وحشت ابا داشتند، و منتظر وقت ملائم برای انقلاب بودند. برای هیچ مذهبی تعصب نداشتند و مبانی مشترک ادیان را تبلیغ می کردند «۱» در باب رؤیهٔ اللّه گویند. هی رؤیهٔ نور بنور لنور فی نور من نور «۲» که صرف لفاظی است و بقول گولد زیهر مستشرق معروف تمرینی در استعمال حروف جاره است.

---

(۱) مقدمهٔ رسائل اخوان الصفا چاپ بیروت. (۲) رسائل اخوان الصفا ۳: ۷۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۱

بخش نهم مکتب صوفیه

اشاره

بخش نهم مکتب صوفیه از هزاران تن یکی تن صوفیند ما بقی در سایه او می‌زیند مولوی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۳ بخش نهم مکتب صوفیه اگر تصوف را بزهد در دنیا و مجاهده در راه تهذیب نفس در محدوده دستورات اسلامی تعریف کنیم، میتوان مستند آن را در قرآن و سنت بدست آورد، بشرط آنکه همچون فرقه‌ای متمایز شکل نگیرد، و یکی از وجوه انشعاب در جامعه مسلمانان نباشد. علمای صدر اول متصوفه گفته‌اند، «اصل تصوف عکوف بر عبادت انقطاع الی اللّه، و اعراض از زخارف دنیا، و زهد در مشتهیات از مال و جاه و باه، و تحصیل معرفت اللّه از راه تصفیه باطن، و شهود حق در مرتبه حق الیقین است». و اگر کاوشگران در رفتار مدعیان تصوف و منتسبین بایشان، امور مخالف با این عناوین را نمی‌دیدند، هرگز در مقام رد و قدح برایشان بر نمی‌آمدند. اما چه بسیار از اولیاء و متصفین باین صفات بودند، که زیر قباب اللّه ناشناخته ماندند، «۱» و بر عکس مدعیان فاقد شرائط، با القاب مرشد و شیخ پیر طریقت شهرت یافته، و دنیای پر برکتی از مال و جاه بدست آوردند. زهد در زمان پیغمبر اکرم مخصوصا از اصحاب صفه مشهود و مشهور بود. اما شکل خاصی نداشت و هر چند برخی از اهل صفه از غایت فقر و نداشتن پوشاک خود را در پشمینه‌ای ژنده پیچیده بودند «۲».

---

(۱) حدیثی قدسی است که پیش متصوفه مشهور است «اولیائی تحت قبائی لا یعرفهم غیری». (۲) قال سلمان الفارسی جاءت المؤلفهٔ قلوبهم الی رسول اللّه (ص)، عیینهٔ بن الحصن* تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۴ امیر مؤمنان علی علیه السلام که بعد از پیغمبر اعلم و ازهد خلق بود

می‌فرمود، زهد را آیه قرآن تعریف کرده است، قوله تعالی لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکَمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکُمْ الحدید: ۲۳. زهد خلقی بود باطنی. که از معرفت و ایمان و مجاهده مایه می‌گرفت، و در این صورت هر تارک زیور و زینت دنیا زاهد نبود، در تحولات اعصار بعدی، حتی این زهد ظاهری هم از قاموس تصوف حذف شد، و زرق و برق تجملات دنیائی صوفیان زنده و حتی گور مردگان ایشان را فرا گرفت «۱». زهد اسلامی و زهد متصوفه از هم متمایز شد. زهد اسلامی بازتابی برای ترف و تجمل جاهلیت بود، همان تجملی که مردم جاهلی آنرا اساس امتیازات بشری میدانستند، هر کس مسلمان میشد، می‌بایستی آن ترف و تجمل و طرز فکر را ترک گوید، تا بمستوای طبقات فقیر که اکثریت را تشکیل میدادند نزدیک شود، و امتیازات انسانی را در معرفت و تقوی جستجو کند زهد اسلامی که بر پایه تحقیر دنیا نه رفض دنیا استوار بود، مانع زناشوئی نبود کتاب و سنت و سیرت، مسلمانان را بازدواج و تکثیر نسل ملزم ساخته بود، و این زهد هرگز از رهبانیت مسیحی مایه نمی‌گرفت. زهد اسلامی دل نبستن به دنیا بود، نه ترک دنیا، و این خود تعریفی از توحید است ببیانی دیگر:

* و الاقرع بن حابس و ذووهم،

فقالوا یا رسول اللّه. انک لو جلست فی صدر المجلس و نفیت عنا هؤلاء و ارواح جباهم، یعنون سلمان و اباذر و فقراء المسلمین، (و کانت علیهم جباب الصوف و لم یکن علیهم غیرها)، جلسنا الیک و حادثناک و اخذنا منک، فانزل اللّه تعالی. وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَ لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا وَ اتَّبَعَ هَواهُ وَ کانَ أَمْرُهُ فُرُطاً. الکهف: ۲۸ تفسیر طبری و تفاسیر امامیه. (۱) آراستن گورها هم مخالف شریعت است هم مخالف طریقت. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۵ زهد اسلامی فکر و اعتقاد مسلمان را چنان می‌ساخت که اعتنائی بدنیا نداشت مگر برای انجام وظائفی که اسلام برای او مقرر ساخته بود، و چنین زهدی که از مناعت و ترفع قلبی سرچشمه داشت، مانع از عمران و آبادی این جهان نبود، که خداوند فرموده فَامْشُوا فِی مَناکِبِها وَ کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ الملک: ۱۵ و پیغمبرش فرموده کونوا من عمار الارض. وقتی مسلمانان از غنائم فتوحات پی در پی بهره بردند، بجای زهد واقعی تظاهر بزهد را پیشه کردند، فرصت طلبان و احمقان هم از ایشان پذیرفتند، جامعه بر عمل ایشان اعتراض نکرد، افراد انگشت شماری که فریاد زدند، صدایشان را در تبعیدگاه ربذه یا فتق شکم خفه کردند «۱». سعد وقاص که گوئی در اثر فتح قادسیه «۲» خود را مکلف باحکام قرآنی نمی‌دانست. یا آنکه میخواست خستگی در کند، از بیعت با امام مفترض الطاعة و مجمع علیه سرباز زد و در وقائع جمل و صفین در خانه نشست. و وقتی آیه قرآن را بر او خواندند. قوله تعالی وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ الحجرات: ۹ که چرا نه باصلاح برخاسته، نه با بغی کننده جنگیده است، آیه‌ی محکمه قرآن را، با این تأویل ناروا نادیده می‌گرفت. و می‌گفت شمشیری بدست من دهید تا مؤمن را از منافق بشناسد «۳» و جوابی برای ترک اصلاح نداشت با وجود این دستمزد هنگفت خود را از حمقا و فرصت طلبان می‌گرفت. که هم از عشره است

(۱) ابوذر و عمار یاسر بودند.

(۲) جنگها و فتوحات بعد از پیغمبر باید جدا جدا مورد رسیدگی قرار گیرد که آیا با فقه اسلامی موافق بوده‌اند یا نه و هنوز این تحقیق خطیر و تجزیه و تحلیل آن مورد بررسی قرار نگرفته است. (۳) بهج الصباغة ۶/ ۳۰۵. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۶ هم زاهد هم مستجاب الدعوه «۱» عبد اللّه بن زبیر، که برای حفظ میراث چند صد ملیونی پدرش «۲» حصاری از بخل و خست بدور خود کشیده بود و باعث ویرانی دیوار کعبه با منجنیق حجاج شد، تا خلافت مزعوم خود را که نه فرمانش از آسمان فرود آمده. و نه خواسته

(۱) ابو احمـد عسـکری در کتاب امالی گویـد. در سال جماعت سـعد وقاص بر معاویهٔ وارد شد. و بامارت مسـلمانان باو سـلام نداد. معاویه باو گفت اگر میخواستی طور دیگر سلام میدادی. سعد گفت مومنان مائیم و ترا امارت ندادهایم گوئی بوضع خود دل خوش کردهای. بخـدا سوگند دوست ندارم که چون تو باشم و محجمهای خون بریزیم. معاویه گفت اما من و عمو زادهات علی از یکی دو محجمه بیشـتر خـون ریختهایم. بیـا پیش من بر سـریر بنشـین. چون نشـست معاویـهٔ او را بکنـاره گیری از جنگ یـادآور شـد و بـاو سـرزنش کرد. سـعد گفت مثـل من و مردم چون قومی است که تاریکی برایشان سایه افکنـد. یکی بشترش گویـد اخ و بـار انـدازد تا راه روشن شود. معاویه گفت ای ابا اسـحق بخـدا سوگنـد در قرآن اخ نیست. اما این آیه هست وَ إِنْ طائِفَتـانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْـلِحُوا بَیْنَهُمـا الـخ. بخـدا سوگنـد نه با ظالم و باغی جنگیـدی. نه با مظلوم و هبغی علیه. و سـعد جوابی نداشت و مفحم شد شـرح نهج حدیدی ۲: ۲۶۳. ایراد معاویه همان تأویل ناروای سـعد است بر آیه محکمه قرآن فافهم. و مؤید مطلب روایت حاکم است در جلد سوم مسـتدرک ص ۱۱۵ روزی حمزه پسـر عبد اللّٰه بن عمر نشسته بود. مردی عراقی آمد و گفت ای ابا عبد الرحمن میل داشتم در اعتزال از شر از تو پیروی کنم. اما آیه محکمه قرآن وَ إِنْ طائِفَتانِ دل مرا مشغول میدارد. مرا از آن خـبر ده. عبـد اللّـه عمر گفت تـو چکـار داری از من دور شـو. و او رفت چـون دور شـد. عبـد اللّٰه گفت: ما وجـدت فی نفسـی من شـیء فی امر هـذه الایهٔ ما وجدت فی نفسـی انی لم اقاتل هذه الفئهٔ الباغیهٔ کما امرنی اللّٰه عز و جل. (۲) الفتنهٔ الکبری: ۱۴۷ و هم کتب تاریـخ و سـیر. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۴۷ اکثریت بود حفظ کنـد، هم بزهد مشـهور بود. شیوع این شـهرتهای بیاصل در جامعه، ریشهای در سـیاست داشت تا همه عناوین ممتازه اسـلامی را بافرادی جز خاندان پیغمبر داده باشـند، برای آنکه ایشان را خانه نشـین و فراموش شـده سازند. تبدیل عناوین اصـیل اسـلامی بصورتهای ساختگی تا بآنجا رسـید، که هر کس مطلب تازه و عجیب و بیگانه از فرهنگ اسـلامی را عرضه میکرد، مورد اعجاب و قبول گروهی مغرض، یا بیخبر، یا بیخرد، واقع میشـد چنانچه از قول فضـیل بن عیاض، که یکی از مشاهیر صوفیان است نقل میکنند که گفته است. لو خیرت ان اعیش کلبا و لا اری یوم القیمهٔ لاخترت ان اعیش کلبا و لا اری یوم القیمه «۱». در صورتی که این گفتار اول معارض آیه قرآن است، قوله تعـالی مَنْ کـانَ یَرْجُوا لِقـاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ عنکبوت: ۱۱۰ و ثانیا ما میدانیم، که مسـلمان پاک اعتقاد، دو امید بزرگ در پیشـروی خود دارد یکی عفو شامل الهی. و دیگر شـفاعت پیغمبر، و عیش سگی را بر این دو امید برگزیدن نشانه بیگانگی با معارف اسـلامی است. توضـیح چه بسا فضـیل عیاض چنین سخنی نگفته باشد، و مغفلی بگمـان شـیرین کـاری از خود سـاخته باشـد، و بهر حال قصـد ما قضاوت درباره فضـیل نیست بلکه درباره سـخن باطل منسوب باوست. ممارست در اخبار آل محمد، که مبین و مفسـر قرآنند انسان را از اینگونه لغزشـها باز میدارد، همین اشتباهات و امثال آنهـا که در نظر جاهلان نابخرد چون تحفه نوبری است، نشانه بیگانگی با اهل بیت و عترت و معارف ایشان است و راهرا برای تکیـه زدن ناااهلان بر اریکـه رهبری بـاز کرده اسـت.

---

(۱) الصلهٔ بین التشیع و التصوف: ۲۷۸. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۴۸ قضـاوت دربـاره خوب یـا بـد بودن عناوین مبتنی بر تعریف جامع و مانع آنها است، و ما میدانیم که برای تعریف تصوف بطور جـامع و مـانع هیـچ فرد مسؤلی شـناخته نشـده است بنـابراین بایـد تعریف آن را از میان هزاران رویـداد انتزاع کرد. از سـرآغاز شـیوع عنوان تصوف در اسـلام تا هم اکنون، با دیـدن مظاهر گوناگون افکار و اعمال و آثار مـدعیان تصوف و منتسبین بایشان، میتوان رویدادهای زیر را بایشان نسبت داد که اگر یکجا یا یکزمان فراهم نبودهاند، اما مجموع آنها در مجموع ایشان مشاهـده شـده است. بنابراین اگر بعقیـده خودشان بعضـی از این رویدادها نارواست، لازم میآید که منتقدین صوفیه خودشان یک یک رهبران و پیشوایان بنام خود را مورد بررسی و جرح و تعدیل قرار دهند، و آنان را که از

ناروائیها مبرا هستند تبرئه سازند، و این امر خطیر که باعث رهائی صوفیه از شهرت بیگانگی با اسلام است در وظائف خودشان است، تا دیگران را بتعریف و مرز صحیح تصوف آگاه سازند، و اگر گویند صوفی پردای جاه ندارد، گذشته از آنکه خلاف مشاهدات است مندفع است برفتار پیغمبر اکرم و گفتار او که اتقوا من مواضع التهم زیرا سهل انگاری در تبرئه بریء باعث اغوای افراد بیخبر است. اینک فهرست آن رویدادهای زشت و زیبا، که در حقیقت میتوان یک صوفی انتزاعی را بآنها متصف ساخت، زهد واقعی و انقطاع الی اللّه، توغل در عبادت و ریاضت هم باشکال اسلامی، و هم باشکال هندوان و رهبانان مسیحی «۱» سخن گوئی

(۱) رسوم رهبانی در اواخر قرن سوم میلادی آغاز شد، اولین راهب قدیس لوینوس از اهل مصر بود، که سر بصحرا نهاد، دیری نگذشت که مشهور شد، تنهائی فرد سبب دیوانگی او میشود. بهمین جهت عزلت فردی بعزلت دسته جمعی تبدیل یافت، در غارها، روی ستونها، ویرانهها، چون راهبان بودائی چین و تبت با لقمههای اندک، بعدا این سبک تبدیل شد بزندگانی در دیرها، بازیل اسقف شهر قیسادیه از کلیسای ارتورکس، برای ایشان رسوم و قواعدی وضع کرد. تاریخ ادیان جان تاس: ۴۲۸.* تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۴۹ در معارف گاهی موافق با مبانی اسلامی، و احیانا مخالف آن، مانند شطح و طامات تا سر حد حلول و اتحاد «۱»، دعوی ارجحیت طریق و حتی انحصار طریق و ترک مجالست با فقهای دینی نادیده گرفتن اقوال و اعمال شبیه باطنیه استیحاش از گوش فرا دادن بگفتار دیگران آسان گرفتن احکام شرع تا سر حد ترک واجبات بیاعتنائی بمراسم بنام ترک قیود و اختراع مراسم دیگر مانند خرقه و جبه و کلاه ترکدار مانند کلاههای کشیشان ارتودکس «۲» پوشیدن ژنده و مرقع و گاهی جبههای پربها ابتداع مقامی بنام شیخ قطب مرشد و پیر طریقت که غیر از امام و فقیه است اما همپایه با ایشان و گاهی بالاتر مانند خاتم الولایه «۳» چله نشینی بنام اربعین شبیه مراقبه عیسی.

* در کوه صخرهای یونان بنام آتوس از قرن چهارم تا هم اکنون گاهی تا پانزده هزار راهب بیکاره مشغول عبادت بودهاند که هزار و هفتصد تن ایشان را خدمت میکرد، زن در آنجا راه نداشت، اگر مادری میخواست فرزند محتضر خود را ببیند نمیتوانست، مگر آنکه جنازه او را در خارج از آن محیط دیدار کند. مغز متفکر جهان شیعه: (۱) شطح بدو معنی میاید اول دعاوی عریض و طویل در عشق بخداوند. مانند انا الحق حلاج و سبحانی ما اعظم شأنی با یزید، دوم کلمات نامفهوم که برای جاهلان اعجاب آورنده و اغوا کننده است. و پیغمبر اکرم درباره چنین سخنان فرموده است. ما حدث احدکم قوما بحدیث لا یفقهونه الا کان فتنهٔ علیهم. و طامات برگرداندن الفاظ شرع است از ظاهرشان بمقتضای هوی و رأی باطل مانند باطنیان. (۲) دعوی محیی الدین اعرابی که گوید کعبه را دیدم ساخته از خشتهای طلا و نقره که دو خشت کم داشت و من در جای آنها جا گرفتم و بقای آن تکمیل شد و هم چنین تفویض مقام ختم ولایت از طرف پیغمبر اکرم باو. فتوحات جلد اول مقدمه و جلد سوم ۳۱۸ و جاهای متعدد دیگر از مولفاتش. (۳) زمان تفکر و مراقبهٔ عیسی بدوره اربعین (چله) نامیده میشد تاریخ ادیان جان تاس/ ۳۹۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۰ اخذ از فلسفه نو افلاطونی، باطنی، اخوان الصفا، حکمت اشراق و احیانا از فرهنگ یهود، چون چاشنیای برای معارف اسلامی، تجری در وضع حدیث و دعوی شبه وحی «۱». تسمیه طریقت و حقیقت در برابر شریعت، همنشینی با فقراء و بعدا با اغنیاء و نادیده گرفتن فقرا، استمداد از عشق مجازی بنام قنطره حقیقت، و جذبه گرفتن از آواز و ساز و رقص و پایکوبی «۲». دعوی علم کیمیا، جفر و اسم اعظم. تلاش برای توفیق میان ظاهر و باطن ذکر شمارهای، پوشیدن خرقه از دست مرشد، و انتساب آن بیکی از خلفاء راشدین ایجاد خانقاه برای سکونت، و بعدا بشکل مجتمع با زرق و برق تا سرحد مزاحمت با مساجد «۳».

(۱) قول

ابو مـدین بنقـل محی الـدین صوفی‌ای گفته چون صوفیی بینی که به باخبرنـا و حـدثنا مشـغول است از وی دست بشوی میراث صوفیه/ ۱۹۹. (۲) اوحد الدین کرمانی بپسـران خوبروی نظر داشت و می‌گفت ماه را در آب می‌بینم. گفتندش اگر دمل در قفا نـداری چرا در آسـمان نمی‌بینی، ابو العلاء معری گفته. اری جیل التصوف شـرجیل فقل لهم و اهون بالحلول اقال اللّه حین عبد تموه کلوا اکل البهائم و ارقصو الی ابو سعید بمریدان گفته بود اگر صدای موذن بشنوید. هم از پای کوبی و رقص باز نایستید. وی مجلس قوالی داشت. گاهی مریدان را از سـفر حج باز میداشت. گوئی شـریعت را برای کسـی که بمقصد رسیده باشد زائد می‌دانست. میراث صوفیه/ ۸۴ در مجالس سـماع معمولا نی و دف بصدا در می‌آمد. مشـتاقعلی شاه در مجلس سـماع از سه تار مدد می‌جست مجله دانشمند شماره ۱۶۶ مقاله آلات موسیقی دکتر نور بخش. (۳) داستان مسجد ضرار که پیغمبر اکرم آن را بفرمان خداوند ویران ساخت. هشداری عظیم است برای کسانیکه انشعاب در جامعه اسلامی را نادیده می‌گیرند، لا تقم فیه ابدا دلیل حرمت ابـدی اینگونه تأسـیسات است، صوفیان در برابر مسـجد و مـدرسه که پناهگاه متشـرعهٔ و فقهاء بود، زاویه و خانقاه ساختهانـد، میراث صوفیه/ ۴۱. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۵۱ مراسم ورود بر مرشد، دست بوسـی، پابوسـی، گلبانگ گرفتن، کرنش کردن «۱». آراسـتن گور مرشـد و حلقه زدن بـدور آن هنگام خواندن ذکر، توجه به صورت مرشد هنگام ذکر مراقبه و نماز «۲» بیطرف نشـان دادن خـود در امـور سیاسـی و از طرف دیگر ابزار سـیاست شـدن «۳» تلقیب بالقـاب پیش خودی مـانند طاوس الفقراء، اعجوبهٔ الاولیا، تأویل ناروا و دلبخواهی قرآن و سـنت و معارف اسـلامی گاهی تا سـرحد کفر «۴» قبول کرامات برای مرشـد تـا حـدی فراتر از پیغمـبران و بصورتهـائی سـخیف

---

(۱) داستان ورود دهاقین انبار بر امیر المؤمنین (ع) در مسـیرش بصفین، و نهی شدید آنحضرت از تعظیم در برابر خلق را بخوانید، و با روش مدعیان پیروی علی (ع) مقایسه کنید. (۲) حاج معصومعلی شاه در طرائق الحقائق گویـد، عنـد ذکر تکبیرهٔ الاحرام تـذکر رسول اللّه و اجعل واحدا من الائمهٔ نصب عینیک و هذا هی مراقبهٔ الذکر من حیث ان من شـرط الذکر حضور صورک ای صور الشبح الروحانیهٔ النورانیهٔ الذی هی هیکل و مظهر رسول اللّه، گنابادی در تفسـیر صـراط مستقیم هم بآن تصریح دارد، الصلهٔ بین التصوف و التشیع/ ۲۲۲. (۳) در غالب ممالک حتی هند و مغرب سلسـله‌های صوفیه در حال انحطاط افتاده‌اند در بسیاری ممالک لزهای فراماسونی رفته رفته جای این سلسـله‌های طریقت را می‌گیرد و آنها را در خود حل می‌کند، میراث صوفیه- ۱۰۴. جانشین صفی علی شاه ظهیر الـدوله معروف بصـفا طریقه او را با طریقه فراماسونری در آمیخت. میراث صوفیه- ۱۲۲. (۴) محی الدین اعرابی در تفسیر قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتى مِثْلَ ما أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ. الانعام- ۱۲۴ گوید ان فی الامکان ان نجعل (رسل اللّه) مبتـدأ خبره (اللّه) الثانیـهٔ، فیکون معنی الایـهٔ: و قـالوا لن نؤمن حتی نوتی ما اوتی (ای الرسول)، رسل اللّه هم اللّه، هو اعلم حیث یجعل رسالته مقدمـهٔ شـرح فصوص عقیقی- ۱۴ که شـارح در ذیـل آن گویـد، هـذا تأویل عجیب بین الایات القرآنیـهٔ و تخرج اعجب. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۲ و مبتذل، سخنان مرعوب کننده جهال، تشدق در کلام و قلمبه گوئی «۱». خواب دیدن و بیان آن خواب برای مرشـد و مریـدان «۲». اخبـار از غیب حتی از شـکل گاو میش مانند جهنم و قپان ماننـد میزان اعمال «۳»

---

(۱) حلاـج در کتـاب طواسـین گفته اللهم انـک المتجلی من کـل جهـهٔ. و المتخلی من کـل جهـهٔ. بحق قیامـک بحقی، و بحق قیـامی بحقک، و قیامی بحقک یخـالف قیامـک بحقی. فـان قیامی بحقک ناسوتیـهٔ، و قیامک بحقی لا هوتیـهٔ. و کما ان ناسوتیتی مستهلکهٔ فی لاهوتیتک، فلا هوتیتک مستهلکهٔ فی ناسوتیتی، غیر مماسـهٔ لها. و بحق قـدمک، علی حدثی و حق حدثی تحت قدمک، ان ترزقنی شـکر هذه النعمه. (۲) فرقه کویکرهای مسیحی از هر عبادت کننـده‌ای دعوت می‌کردنـد. تا آنچه را که روح القـدس بایشان تلقین کرده

باز گو کننـد تاریخ تمدن دورانت ۲۳- ۲۲۸. (۳) خداوند جهنم را بطالع ثور آفریده اما شکل آن بشکل جاموس است، که ابو الحکم بن برجان آن را باینصورت دیده، وقت ایجاد ان زحل در خانه ثور، و شمس و احمر در قوس، و سایر دراری در جدی بوده، فتوحات ۱- ۲۹۷. در جهنم جائی دیـدم بنام مظلمه که پنـج پله از آن پائین رفتم، و مهالک آن را دیدم، و گوئی در آبی فرو رفتم و بالاـ آمـدم، ۱- ۲۹۹ کواکب در آنجـا در حـال کسوفنـد، و محـل جهنم در مقعر فلـک کواکب ثابته است تا اسفل السافلین، ۱- ۳۰۰ درکات جهنم صـد است، و والیان آن عبارتند از قائم، اقلید، حامد، نائب، سادن، جایر، و خاذن، منازل جهنم مجموعـا دو هزار و هشتصد است فتوحات، ۱- ۳۰۲ مـدت عـذاب جهنم چهل و پنجهزار سال است، باین ترتیب عـذاب مداوم بیست و سه هزار سـال، خواب و ذهول از عـذاب نوزده هزار سـال، افاقه و تبـدیل جلود و معـذب بودن پانزده هزار سال، غشوه یازده هزار سال، افاقه و تبـدیل جلود و معـذب بودن هفتهزار سال، غشوه ثانوی سه هزار سال، افاقه و راحت مانند خواب عقیب زحمت. تاییـد عـذاب بمعنی تایید ترس از رجوع عذاب است و در اینجا حظ ایشان از نعیم عدم وقوع در عذاب است فتوحات ۱ - ۱۶۱. و می‌بینیـم کـه محی الـدین هم مشـمول قـانون از کجـا آوردهای شـده است. تاریـخ تفسیر(کمـالی)، ص: ۱۵۳ اینها نمونه‌هائی است از مقبولات منتسبین بتصوف، که آنها را پـذیرفته و در فهرست عقائـد و مقدسات خود قرار داده‌اند، و هر چند یـک یـا چنـد تن، یـک یا چنـد مورد از مـذکورات را نپـذیرفته باشـند، که آنهم نادر است و قابل قبول نیست، زیرا پـذیرفتن و احترام گزاردن بشخص، در حکم پذیرفتن مجموع آراء و عقائد اوست. بعقیده مرکس ظهور تصوف در اسلام از راهبان شام یا افلاطونیان جدیـد است. جونس آنرا از ودای هنـدو میدانـد، بیرونی ودارا شـکوه عقیـده دارند که میان متصوفه اول و اوپانیشاد تشابهی هست. اما نیکلسن- منشأ آن را خود اسـلام می‌داند، و این قول اصح است و هر چند صورتهای بعدی، و منضـمات بآن بدعتهائی بیگانه از معارف اسـلامی باشـند. قشـیری گوید «مذهبنا هذا مقید بالکتاب و السنهٔ». سهل بن عبد اللّه شوشتری گوید «لا تجاوزوا دینکم بالبدع، و تمیلوا عن الحق و هو الکتاب و السنهٔ و الاجماع، میلا الی هوی انفسکم» اما آیا منتسبین بتصوف از این مرزهـا تجاوز نکرده‌انـد! احمـد امین گویـد و انقلبت بعـد ذلـک الصوفیـهٔ الی دروشه، و معنی درویش فی القادسـیه الفقیر المسـکین، و انحـط التصوف کثیرا حتی قـال بعضـهم کـان التصوف حالا فصار مالا، و کان احتسابا فصار اکتسابا و کان استتارا فصار اشـتهارا، و کان اتباعا للسلف، فصار ابتیاعا للعلف و کان عمارهٔ للصدور، فصار عمارهٔ للغرور، و کان تعففا، فصار تکلفا، و کان تخلقا، فصار تملقا، و کان سـقما فصار لقما، و کان قناعـهٔ فصار فجاعهٔ، و کان تجرید افصار ثریدا، و کثرت التکایا و الزوایا و الطرق، و فیها کان الشیـوخ لهم سـلطهٔ کبیرهٔ علی المریدین، یامرونهم ان یکونوا کالریشهٔ فی مهب الریح، و کان لکل فرع من هـذه الطوائف افکـار و اوراد، و امتزجت هـذه الطرق بالشـعوذهٔ و الاحتیال تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۱۵۴ اینک نمونه بسیار مختصـری از اقوال و دعاوی و اعمال مشـهورین بپیشوائی صوفیه، که غالب آنها دروغهائی است که باور کردنش مشـکل است می‌آوریم. ابو سـعید ابو الخیر گویـد مـدت هفت سـال بنشـستیم، و می گفتیم اللّه اللّه، هر گـاه نعستی یا غفلتی از بشـریت بر ما درآمـدی، سیاهی با حربه آتشـین از پیش محراب ما بیرون آمدی، و گفتی یا با سـعید قل اللّه، ما شـبانروز را از هول و بیم آن سوزان و لرزان بودیمی، و نیز با خواب و غفلت نرسیدیمی» و معلوم است که قصد ما آن بو سعید است که چنین گفته است. نه آن بو سـعید که چنین نگفته است. و بنـابراین احـترام آن بو سـعیدی که چنین نگفته است بجـای خود محفوظ است، غزالی در کتاب ریاضت احیاء العلوم گوید بعضـی از شیوخ در ابتدای ریاضت کسل می‌شد، بر خود الزام کرد. که شبها تا صبح بر روی سر خود بایسـتد تا آن حال برطرف شود. و معلوم است که قصـد ما آن غزالی ساده لوح بی تعقل یا دروغباف است نه غزالی‌ی که چنین نگفته است. محی الـدین اعرابی گفته، در ژرفـای دریـائی فرو رفتم که انبیـاء همه بر ساحـل آن متوقـف بودنـد «۱» و معلوم است که قصـد مـا آن محی الـدین است که بـا چنین ادعـائی دین را احیـا کرده است. نه آن محی الـدین که اهل دعوی

نبوده است. واعظ کاشفی مرید خواجه احرار شیخ نقشبندیه با ساده‌لوحی میگوید «وی (خواجه احرار) دارای هزار ملک متصرفی شخصی بود، که در یکی از آنها سه هزار جفت کار می‌کرد، وی بازرگانی ترانزیتی راه مرو بخارا و سمرقند

______________________________ (۱) فتوحات ۱ - ۱۵۳. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۵ را در انحصار داشت «۱» جامی از مشایخ نقشبندیه از سلطان حسین بایقرا درخواست کرده بود. که املاک او از مالیات معاف باشند، نیز گویند خواجه در هفده سالگی ازدواج کرد و پس از تولد اولین فرزند ترک همخوابگی نمود. بدون آنکه همسر خود را طلاق گوید «۲» ملاحظه کنید اقوال و رفتار منتسب بمشایخ صوفیه، تا چه اندازه مخالف عقل و قرآن و سنت و حتی مخالف ذوق سلیم است، از سر شب تا صبح روی سر ایستادن که تجربهٔ و مشاهدهٔ محال است، و هفت سال در محراب نشستن و اللّه گفتن و آن مراقب سیاه با حربه آتشین، که عباداتی مخالف قرآن و سنت را باسلام نسبت دادن، در حکم مخدوش کردن قوانین سمحه و سهله اسلام است که باید شکل عبادت بر طبق دستورات اسلامی باشد. فی الحدیث ان النبی ص رأی رجلا فی الشمس فقال ما بال هذا قالوا نذران لا یستظل و لا یکلم و یصوم فقال رسول اللّه ص مره فلیجلس و لیتکلم و لیتم صومه. مالک در این باره گفت «امره ان یتم ما کان للّه علیه فیه الطاعهٔ و یترک ما کان علیه فیه معصیهٔ» «۳» علی بن ابراهیم عن محمد عن عیسی عن یونس قال قال ابو عبد اللّه لعباد بن کثیر البصری الصوفی و یحک یا عباد غرک ان عف بطنک و فرجک ان اللّه عز و جل یقول فی کتابه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِیداً یُصْلِحْ لَکُمْ أَعْمالَکُمْ الاحزاب/ ۷۰ اعلم انه لا یتقبل اللّه عز و جل منک شیئا

______________________________ (۱) اسلام در ایران- ۳۶۹. (۲)

اسلام در ایران- ۳۳۸. (۳) الاعتصام شاطبی ۲- ۵۱. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۶ حتی تقول قولا عدلا «۱» شباهت اینگونه کارها باعمال هندوها و بعدا راهبان مسیحی، آشکار و غیر قابل انکار است و فرموده پیغمبر اکرم: لا رهبانیهٔ فی الاسلام باطل کننده این سحرها. اما مالداری خواجه احرار، و ترک همخوابگی با همسر غیر مطلقه، حرص و حماقت و سرپیچی از احکام دین اسلام است، اگر شنیده باشید که گاندی در سن سی و پنجسالگی با همسر خود ترک همخوابگی کرده است، با رضایت همسرش بوده که آنهم کاری بیهوده است، و چنانچه زن در مجامله و حیاء واقع شده، کاری حرام و غیر انسانی است، و بهر حال بدنباله ریاضت هندوها. اگر کسی بخواهد هزاران از این ترهات و دروغبافیهای بیمزه را ببیند، بتذکرهٔ الاولیاء عطار مراجعه کند «۲». و بنابر مختصری که گفته شد، نه تنها در قرآن و سنت مستندی برای اینهمه بدعتها و مراسم جدائی خواه نمیتوان یافت، بلکه، بیگانگی آنها با معارف اسلامی برای اهل تحقیق آشکار است، زیرا تصور روشهائی از اندیشه و عمل، که تا این پایه با نقل و روایت متعارض باشد دشوار است. تصوف در راه سیر تدریجی و تغییر شکل دادن خود، از زهد بسیط آغاز شده تا حب خداوند، و استغراق و فناء، وجود عنصری خود را نادیده گرفته، و بدعوی حلول و اتحاد دل خوش کرده، و آنکه این دو را باطل می‌شمارد برای دعوی وحدت است، که بقول شبستری دوئی در آن عین ضلال است «۳» چنین تصوفی وجود را فقط برای واحدی اعتراف می‌کند، که خداوند است، و در نظر او عالم

______________________________ (۱) بحار الانوار ۴۷- ۳۵۹. (۲)

در کتاب مغز متفکر جهان شیعه ص ۷۷ گوید در کتاب تذکرهٔ الاولیاء خبرهائی نقل شده که نادرست بردن آن قابل تردید نیست. (۳) گلشن راز حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۷ فانی با کثرت صورتهایش واقعیت ندارد، جز آنکه انعکاسی یا جلوه‌ای باشد برای وجود حقیقی، و حجابی گمراه کننده مانع از دیدن، و اصطلاح وحدت وجود یک اصطلاح فنی است که تصوف در سیر تکاملی خود بآن میرسد، و هر چند قالبهای آن

گوناگون باشد. تصویر قطب یا مرشد، پیر یا ولی، شیخ و ولی تراش، و امثال آنها در نظر مرید مبتدی، تحدید حقیقت مطلق است، در حیزی که ذهن مرید نمی‌تواند تحدید و تمایز را از آن منفک سازد، تبدیل بتی جمادی ببتی حیوانی است، تحریفی در اصطلاحات اسلامی، فقیه و عالم و متعلم است، ابطالی است برای استقلال فکر و تعقل. تعویضی است برای مجاهده‌های بزرک و سودمند، بمجاهده‌های کوچک و آسان و بیفائده، مصالحه‌ای است برای تبدیل فضائل انسانی بذکر شماره‌ای، معامله‌ای است تهآتری میان مرید و مرشد. قبول کرامات باور نکردنی و مصونیت برای مرشد، و بمجامله برگزار کردن ضعف اخلاقی مرید، و واقعا این طرز فکر هیچ مناسبتی با تعالیم قرآن ندارد «۱» گوئی تصوف شریعت را یک مرحله تمهیدیه برای سیر بسوی کمال میدانند چنانچه شبستری گفته. ولی تا ناقصی زنهار زنهار نوامیس شریعت را نگهدار

---

(۱) در فرهنگ اسلام هیچ فردی و با هر سمتی نمیتواند خود را از محک حقیقت بی‌نیاز بداند. هنگامی که امیر مؤمنان علی (ع) بجنگ جمل میرفت از او پرسیدند. آیا ممکن است طلحه و زبیر و عایشه بر باطل همداستان شوند. حضرت فرمود انک لملبوس علیك ان الحق و الباطل لا- یعرفان باقدار الرجال اعرف الحق تعرف اهله و اعرف الباطل تعرف اهله علی و بنوه/ ۴۰. دکتر طه حسین مؤلف کتاب و منقد معروف ذیل آن گوید و ما اعرف جوابا اروع من هذا الجواب الذی لا یعصم من الخطا احدا مهما یکن مکانته بعد ان سکت الوحی و انقطع خبر السماء. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۸ زیرا نخواسته خود را بیرون از نطاق شریعت نشان دهد، در حقیقت شریعت نزد صوفی یک ارزش نسبی دارد که با تدرج در مراتب کمال ضعیفتر میشود. با امعان نظر در تدوین دراز مدت تصوف نظری، و تحولات آن و مقایسه با تاریخ وقایع، برای متتبع موشکاف، رسوب نظرات نو افلاطونی، اخوان الصفا، بودائیان، باطنیان نزاری، در تصوف آشکار می‌شود. اگر برخی صوفیان از جنبه نظری معارف اسلامی را تحریف نمی‌کردند، غائله سهلتر بود، زیرا خلاف در عمل غالبا فسق است نه کفر. اما صوفی «۱» ناچار است دشوارترین تاویل را بکار برد، زیرا برای توفیق میان این افکار و اعمال نو ظهور که نصوص کتاب و سنت آنها را نمی‌پذیرد، چاره‌ای جز توسل بتأویل ناروا و دلبخواه نیست تأویلی نارواتر و غریب‌تر از تأویلات ارباب مذاهب زیرا تأویلات ایشان در هر حال یا بقرائت شاذی، یا بحدیثی مجعول، یا بدلیلی شبه عقلی مستند است، اما تأویل صوفی دلبخواه است، عاریت کسی را نمی‌پذیرد، و آنچه دلش گفت بگو می‌گوید در این میان فقط تأویلات باطنیه را باید جدا کرد، زیرا شناعت آنها از تاویلات صوفیه بیشتر است. در این صورت بنظر صوفی قرآن و حدیث، فقط دال بر مدلولات لفظی نیستند بلکه در پس پرده الفاظ معانی عمیقتری وجود دارد که ایشان بر آن آگاهند با وجود این باید یادآور شویم که تأویلات صوفیان درجاتی دارد، و بخشی از آن که مخالف ظاهر نیست و چون درجه‌ی از تدبر است، و اصطلاحا آن را تفسیر اشاری گویند، با تصریح بآنکه اشاری است نه حقیقی ناروا نیست، چنانچه نیشابوری صاحب غرائب القرآن در مقدمه تفسیرش گوید. اما تأویلهائی که در تفسیر آورده‌ام، بیشترشان از محقق متقن نجم الملة و الدین

---

(۱) در واقع صوفیه مثل بسیاری از فرق و طوائف دیگر هر جا ظواهر نصوص شریعت را با عقائد مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیده‌اند دست بتأویل آن نصوص میزده‌اند میراث صوفیه- ۱۴۹. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۵۹ معروف بدایه قدس نفسه و روحه و رمسه است، و بخشی از آنها وارداتی است که در ذهن ما آمده، و چون بخشی از ذخائر ذهنی بمن رسیده در حالیکه جازم نیستم که مراد خداوند آن باشد، بلکه می‌ترسم که حاصل جرأت نابجای من باشد. و هر آینه دیگر امامانی که مشهور بذوق و وجدان بوده‌اند، و میان عرفان و ایمان و ایقان در فهم قرآن جمع کرده‌اند، مرا باینکار تشجیع کردند اگر درست در آید چه خوب، و اگر خطا باشد عذر من مقبول است، زیرا بر مرد است که در راه ادراک حقیقت بقدر وسع تلاش کند.

تنبیه

تنبیه اگر خواننده کنجکاو میان نیشابوری با تواضع و تفاسیر اشاری موافق با ظاهر قرآنش از یکطرف، و محیی الدین اعرابی با دعویها و تفاسیر گستاخانه و ناروایش از طرف دیگر مقایسه کند، بر او روشن خواهد شد که قصد ما طنز و تعصب نیست بلکه دریافت حق و واقع است. و تفسیر صوفی اگر در همین حد و اندازه بس می‌کرد، غائله در پی نداشت اما خواهیم دید که بسیاری از صوفیان در حالیکه قولا عدول از ظاهر را روا نشمرده‌اند عملا آن را رعایت نکرده‌اند. ابن صلاح از قول امام ابو الحسن واحدی گفته، ابو عبد الرحمن سلمی کتاب حقائق التفسیر را تالیف کرده، اگر اعتقادش آنست که آن تفسیر است، بتحقیق کافر است. آنگاه ابن صلاح خود گوید: از نظر حسن ظن اگر چنین موارد بعنوان تفسیر و شرح کلمه نباشد کفر نیست، و اگر چنین باشد کفر است، و همان مسلک باطنیان است، و شاید نظرشان تنظیر و تمثیلی برای ظاهر قرآن باشد، مثل آنکه در تفسیر قوله تعالی یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ التوبه ۱۲۳ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۰ گویند خداوند ما را بجهاد نفس نیز امر فرموده است «۱» ابن تیمیه گوید «و ما ینقل فی حقائق السلمی عن جعفر الصادق عامهٔ کذب علی جعفر (ع) کما کذب علیه فی غیر ذلک «۲» سبکی در طبقات الشافعیه گوید کتاب حقائق التفسیر قد کثر الکلام فیه من قبل، انه اقتصر فیه علی ذکر تأویلات و مجال للصوفیهٔ ینبوعها اللفظ. سیوطی در طبقات المفسرین گوید، و انما اوردته فی هذا القسم (المبتدعهٔ) لان تفسیره غیر محمود. ذهبی گوید: و له کتاب یقال له حقائق التفسیر و لیته لم یصنفه فانه تحریف و قرمطه و دونک الکتاب فتری العجیب «۳» و ایکاش میان تفسیر حقائق سلمی و تفسیرهای محی الدین در فتوحات و فصوص مقایسه می‌شد، تا معلوم شود تأویلات محی الدین چند برابر نارواتر و گستاخانه‌تر است، آنوقت بدلیل فحوی از امثال سیوطی میخواستند تا دست از تعظیم محی الدین بردارد. همین مجامله و سهل‌انگاری‌ها و خوش باوریها است، که راه شک و شبهه و تحریف را برای افراطکاران بی بند و بار بعدی باز می‌کند، و میشود آنچه شده است و می‌بینیم! تاج الدین عطاء اللّه اسکندری متوفی بسال ۱۳۰۹ میلادی درباره تأویلات ابو العباس مرسی شاگرد ابو الحسن شاذلی گوید «بدان که تفسیر طائفه صوفیان بر کلام خداوند یا پیغمبر با معانی غریبه بعنوان احاله ظاهر از ظاهرش نیست. ظاهر آیه آنچه را دلالت عرفی لسانی ایجاب می‌کند افاده می‌دهد. اما فهمهائی باطنی است که از آیه و حدیث بر دلهای کسانی که خداوند

---

(۱) التفسیر و المفسرون ۳- ۵۴.

(۲) منهاج السنهٔ ۴- ۱۵۵. (۳) طبقات الشافعیه ۳- ۶۱. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۱ خواسته روشن می‌شود، و با شنیدن چنین آثار از معانی مبادا معارضی گوید این کار، احاله کلام اللّه یا کلام پیغمبر از معنی خود میباشد زیرا این احاله نیست احاله در جائی صدق میکند که بگویند، آن معنای ظاهر مراد نیست، و برای آیه معنائی جز معنای مکشوفه نمی‌باشد، اما صوفیان بظواهر و مراد از آنها اقرار دارند، اما آنچه را خداوند به ایشان میفهماند از معانی غریبه دریافت می‌کنند. آنگاه می‌گوید: و ربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه «۱» و چون خودش جواب خود را داده است نیازی برد آن نیست، اول چنین می‌گویند اما عمل ایشان خلاف قول ایشان است. در مقدمه التفسیر الصوفی ص ۲۲ گوید: کسی از صوفیه نیست که فهم احکام و اصول و بلاغت را از قرآن نادیده گیرد، بلکه ایشان این مفهوم را تماما اخذ می‌کنند، و در جانب آن فهم باطنی را مهم می‌شمارند. قرآنی که در منبع اصلی وحدت دارد، و در نزول متفرق، و در اصل قدیم است، بدون حرف و صوت، اما در عالم ما مقرو و مکتوب است بلغت عرب، صوفیان میان این قرآن مکتوب و قرآن قدیم، جولانی صعودی و نزولی دارند، تا در حد مستطاع بوسیله وجدان روحی خود، قرآن قدیم را در عین وحدت دریابند، و این همان فلسفه کائنات است که علم الهی شامل آنست،

در حد مستطاع فهم بشری و آلات آن از کثافات اغیار پاك و مصفی است همچنانکه ظاهر و باطن آن بطهارت و معرفت و محبت قرین است». و ما میدانیم که با این کلمات رنگین که مرعوب کننده عامیان است، نمی‌توان مسئله را از حدود منطق خارج ساخت، اگر مقصود درجات تدبر است با موافقت ظاهر فبها، و الا تفسیر برأی و تأویل نارواست. مضافا بآنکه، اگر نوع فهم متصوفه همان فلسفه کائنات است، بهتر آن بود که در طول ازمنه‌ای که اسلام بر طبق نص

(۱) التفسیر و المفسرون. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۲ قرآن نیازمند اعدادات جنگی بود، قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ الخ و کشف نیروهای باروتی تا سر حد بمب اتم، از باب ما لا یتم الواجب الا به بر مسلمانان واجب بود. مفسرین صوفیه در جولان صعودی و نزولی خود رفت و آمد میان قرآن قدیم و مکتوب، این اسرار را برای جامعه اسلام بارمغان می‌آوردند و مسلمانان را از یوغ تسلط دشمن رها می‌ساختند. مگر آنکه بگویند مراد خداوند از من قوهٔ این نیروهای ظاهری نیست، که مفسرین باستناد سنت و لغت «۱» گفته‌اند، بلکه پرتاب آه سحرگاهی است «۲» بجای موشکهای قاره پیما و در این صورت بحث و تحقیق چاره کار نخواهد بود. می‌گویند عرب را گفتند روزه را میخوری قضای آن را باید بگیری عرب، با خونسردی گفت قضای آن را هم میخورم. حال مسئله خلع الفاظ از معانی موضوع و متداوله همین است. که با هر چه استدلال شود هم می‌توان الفاظ آن را از تفهیم لغوی و اسلوبی خلع‌ید کنند. اینک می‌پردازیم بذکر نمونه افرادی که کمابیش بسبک مکتب صوفیه از ظاهر عدول کرده و از مرز تأویل جائز فراتر رفته‌اند.

ابو حامد محمد غزالی

ابو حامد محمد غزالی غزالی را نمی‌توان صوفی دانست و نه باطنی، اما آثار او که بعقیده بعضی عالیترین تصویری از فرهنگ اسلام، و بعقیده بعضی در بسیاری موارد چون پرده‌ای

(۱) یکی از معجزات پیغمبر آنست که وقتی از او از قوهٔ می‌پرسند سه بار می‌فرماید الا القوهٔ الرمی و می‌بینیم که همیشه نیروهای پرتابی قویترین نیروهاست.
(۲) ملا- فتح اللّه در منهج الصادقین گوید شیخ ابو القاسم نصر آبادی گفته رمی بر سه گونه است رمی ظاهر بتیر و کمان و رمی باطن بتیر آه سحرگاهی از کمان خضوع و رمی سهام حظوظ از دل با این عرفا هنوز مردم از رونق جهل ناامیدند مغز نصر آبادی کشف مهمی را بجامعه اسلامی تقدیم کرده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۳ مانع دید فرهنگ و معارف واقعی اسلام است از افکار صوفیانه و باطنی متأثر می‌باشد بغزالی چه لقبی میتوان داد، فقیه، متکلم، صوفی، باطنی، ضد باطنی، یا فیلسوف. زیرا هر کدام از این عناوین با اعتراض مواجه می‌شود، نه فقیهی چون شافعی و ابن حنبل است، نه متکلمی چون نظام، نه صوفی‌ای چون ابن فارض، و نه فیلسوفی چون ابن رشد، شاید هم از آنها بالاتر باشد. که لقب حجهٔ الاسلام دارد و بنابراین هیچ کدام از آنها نخواهد بود. وقتی صلیبیان در سال ۴۹۵ بیت المقدس را تصرف کردند. و خبر ایشان به بغداد رسید، و گوئی قیامت برپا شده بود. غزالی در بغداد بود، هیچ حرکتی از او مشاهده نشد. سخنی بزبان نیاورد. مردم را بجهاد دعوت نکرد یازده سال بعد از آن زنده بود تلاشی از او در این راه دیده نشد کسی که منکر خلود بجسم را تکفیر می‌کرد. اسلام را در معرض انهدام دید و دست بلند نکرد شاید از آنجهت که بیمار بود، و همت او مرده بود، یا طبق عقائد صوفیان این رویداد مهیب را عقابی برای مسلمانان می‌دانست. زیرا در این جنگها هرگز حرکتی از صوفیان دیده نشده بود «۱» و بهر حال غزالی درباره تفسیر قرآن گوید فی فهم معانی القرآن مجالا رحبا متسعا بالغا و ان المنقول من ظاهر التفسیر لیس منتهی الادراک فیه

«۲» از نظرات غزالی درباره تفسیر می‌توان مطالب ذیل را خلاصه کرد. از نصوص وارده در نهی از تفسیر برأی، چنان فهمیده نمی‌شود. که مفسر باید تنها بوجوه مختلف تفسیر بماثور استناد کرده، و در برابر آنها دست بسته متوقف مانده، از هر استنباط و اظهار رأی ممنوع باشد. زیرا بزرگان ثقه در تفسیر، مانند ابن عباس و ابن مسعود و جز ایشان، آراء خاص خود را در تفسیر بیان کرده‌اند، و ندرهٔ برای ایشان رجوع بتقریرات پیغمبر

(۱) ابی حامد الغزالی- ۳۰۱.

(۲) احیاء العلوم ۱- ۲۷۵. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۴ امکان داشته است. در این صورت اگر تفسیر استنباطی ایشان تفسیر برأی باشد، مورد طعن خواهند بود. قرآن خود انسان را بکنجکاوی در ماوراء مسموع و منقول دعوت می‌کند. قوله تعالی لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ النساء/ ۸۳ «۱» و وقتی ابن مسعود گوید «آنکه علم اولین و آخرین را جویاست باید در قرآن تدبر کند، مقصود بمجرد تفسیر ظاهر حاصل نمی‌شود، همه علوم داخل در افعال خداوند و صفات اوست و نهایتی ندارد، و از قرآن بمجامع آنها اشاره هست. و هدف تفسیر استخراج علم است، با تعمق در تفصیل قرآن کریم. اما نهی از تفسیر قرآن برأی، در جائی صادق است. که قرآن را برای تأمین نظرات عقیده‌ای و مذهبی استخدام کرده، و بخواهند قرآن را با آن عقائد منطبق سازند، یا از آن اشارات و رمزهائی بسازند که خودشان هم به آن اعتقادی ندارند.

(۱) ظاهرا برای جواز استنباط از

قرآن باین آیه نمی‌توان استناد کرد بدو دلیل. اول آنکه سبب نزول آیه شایعه سازی جهال قوم بود که در هنگام بروز حوادث اسباب وهن مسلمانان می‌گردید که از آن نهی شد. دوم آنکه ضمیر در لعلمه و غیر آن مرجعش در قسمت اول آیه است. قوله تعالی وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ الخ. در اینجا مرجع همه ضمیرها در اذا عوابه ردوه لعلمه و یستنبطونه همان امر است که با بیان مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ از عمومیت خارج شده است و شامل مطلق امور نیست. و بنابراین در این مورد عموم آن نمی‌تواند بر خصوص سبب حاکم باشد. و استنباط را در همه موارد شامل سازد. اما چون استناد بآیه برای لزوم استنباط هم در روایات امامیه هم در عمل اصحاب مکرر آمده. ممکن است از باب تنقیح مناط باشد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۵ هم چنین وجوب توقف در تفسیر از وجهه دیگر آنست که، مفسر باید بترکیب نحوی و دلالت لغوی کلمات متمسک باشد، و در آن باره رأی را مجالی نیست، و باید اعتماد مطلق بر فهم لغوی عربی بسیط باشد، و اسرار قرآن در پشت این ظاهر پنهان است، که در آن باید با تغلغل و نفوذی عمیقتر بحث شود و با وجود این مناقض ظاهر تفسیر نیست، بلکه استکمال آن و وصول بلب آن است. غزالی با تفسیر صوفی مادام که مخالف ظاهر نباشد موافق است «۱» با وجود این در آراء غزالی یکنوع تذبذب بچشم می‌خورد، که شاید محصول دوران مختلف زندگانی او و روشهای اوست. در قوله تعالی فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً طه/ ۱۲ گوید من یرید ادراک الوحدانیهٔ الحقیقیهٔ یجب علیه ان یطرح من نفسه التفکیر فی الحیاتین الدنیا و الاخرهٔ. که مخالف ظاهر قرآن است قوله تعالی قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا خالِصَةً يَوْمَ الْقِيامَةِ الاعراف/ ۳۲ و اگر گویند اخبار است نه امر. قوله تعالی وَ ابْتَغِ فِيما آتاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيا وَ أَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ القصص/ ۷۷ و اگر گویند امر است بقارون گوئیم چون متضمن تقریر است دستور عام است و هزاران امثال اینها در کتاب و سنت و ساعات مؤمن در مرمت معاش یا مسابقه برای مغفرت معاد می‌گذرد پس چگونه فکر این دو را طرح کند. در جای دیگر که بدون تاویل قابل قبول نیست. با تحاشی عجیبی از تاویل احتراز می‌کند، در کتاب الدرهٔ الفاخرهٔ در تفسیر قوله تعالی يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ القلم/ ۴۴ درباره حدیث یکشف اللّه عن ساقه فیسجد کل مؤمن و مؤمنهٔ «۲»

________________________________ (۱) احیـاء العلـوم بـاب فهم

القرآن. (۲) مخرج فی الصحیحین و فی غیرهما من طرق تفسیر ابن کثیر ۷- ۹۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۶ گوید، و قد اشققت من تاویل الحدیث و عدلت عن منکریه. در صورتی که بقول همه محققان برای احتراز از تشبیه یا باید حدیث را تاویل کرد و کشف ساق را بمعنی مجازی آن یعنی آمادگی کامل گرفت. یا حدیث را انکار نموده و بدیوار زد، اما قبول حدیث با عدم تاویل همان قول مشبهه است تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا درباره حدیث الایمان بضعهٔ و سبعون بابا ادناها اماطهٔ الاذی عن الطریق گوید: سعادت نفس در آن است که حقائق امور الهی در آن نقش بندد و با آن متحد شود، و آن بدون تطهیر نفس از هیأت ردیه که منبعث از شهوت و غضبند ممکن نیست، و این است معنی واقعی اذی در حدیث، و آنان که گمان کنند اماطهٔ الاذی برداشتن شیشه پاره یا حجر و مدر از راه مسلمانان است. درک ایشان ابتدائی است، اما حکیم و عالم متعمق آن معنای عالی اول را درک می‌کند «۱» این تاویل بیجای غزالی یکی از مصادیق الجواد قد یکبو، می‌باشد زیرا واضح است، که کلمه ادناها در ناچیزترین فرد نوع استعمال شده نه فرد کامل آن، و در اینجا از مراتب ایمان با برداشتن شیشه پاره و حجر و مدر از راه مناسب است نه با تطهیر نفس که فرد کامل است و در خود حدیث بآن تصریح شده که اعلاها کلمهٔ لا اله الا اللّه و ادناها اماطهٔ الاذی عن الطریق آمده است. مضافا بآنکه سیاق حدیث نشان می‌دهد که پیغمبر اکرم صلی اللّه علیه و آله میخواسته، مراتبی از ایمان را که بنظر ناچیز می‌نماید و فراموش می‌شود یاد کند تا مسلمانان بدانند که در این دین متین و قویم همان اعمال خیر و هر چند ناچیز بنظر آیند از مراتب ایمان محسوبند. و انگهی اگر تطهیر نفس فرودترین درجات ایمان باشد. فرازترین آنها چه خواهد بود. احیاء العلوم غزالی اثر بسیار مهمی است که در نظر بسیاری از دانشمندان بهترین

________________________________ (۱) میزان العمـل- ۴۲. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۷ منبع توفیق میان عقل و نقل است. اما متاسفانه تصویری که غزالی در آن از اسلام بدست داده است. همه جا صورت واقعی اسلام نیست. گوئی غزالی میخواسته بگوید کاش اسلام چنین بود که من معرفی کرده و تصویر آن را نشان داده‌ام در احیاء العلوم قریب پانصد حدیث مرسل نقل شده که نه طریقی دارند نه کسی آنها را روایت کرده نه حفاظ ضبط کرده‌اند «۱» دوران زندگی غزالی آمیزه‌ای است. از افتخارات جاه و مقام، و زهد مفرط و عزلت. ابن جوزی از قول ابو منصور رزاز گوید وقتی غزالی ببغداد آمد لباس و مرکوب او را ارزیابی کردیم پانصد دینار شد. و وقتی زهد را پیشه کرد و ببغداد برگشت آنها را تقویم کردیم پانزده قیراط شد. وزیر انوشیروان بن خالد گفت بدیدن غزالی رفتم بمن گفت. زمان را با تو حساب می‌کنند. و تو مستاجری قدر زمان را بدانی از زیارت من بهتر است این مرد در اوائل عمرش از من لقب بیشتری مطالبه می‌کرد. و لباس حریر زردوز می‌پوشید و کارش باینجا رسید «۲» غزالی احیاء العلوم را در سالهای ریاضت دمشق نوشته «۳» و از همان آغاز انتشار، بسیاری از علما آن را چون بدعتی به حساب آورده به مبارزه با آن برخاستند غالب علمای اندلس و مراکش و مغرب بعد از خواندن احیاء بسوختن آن فتوی دادند، با ایمان مغلظ همه نسخه‌های موجود را در صحن مسجد قرطبه جمع کردند و روغن بروی آن ریختند و آتش زدند، و ورود کتابهای غزالی را منع کردند، این واقعه در سال ۵۰۲ یا ۵۰۳ اتفـاق افتـاد «۴» غزالی در اوائـل سـال ۴۸۷ تـارک الصـلاهٔ را کـافر می‌دانـد، و در اوائـل سـال

________________________________ (۱) الامام الصادق ۱- ۱۸۸. (۲)

منتظم ۹- ۱۷۰. (۳) ابو حامد الغزالی- ۵۰۷. (۴) ابو حامد الغزالی- ۷۰۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۸ بعد منکر علم خداوند بافعال عباد را کافر نمی‌داند «۱» وی کتابی بنام المستظهری برای المستظهر باللّه خلیفه عباسی معاصر خویش نوشته، و در آن با تعمل تلاش کرده تا او را واجد صفات خلیفه پیغمبر قلمداد کند، از صفات خلیفه یکی را نجدت می‌شمارد اما در تفسیر آن

برای آنکه بـا خلافت زبون و ضـعیف المسـتظهر معارض نباشـد، گویـد لا یشترط توافر صـفهٔ النجـدهٔ فی الامام نفسه، و یکتفی بتوافرها فیمن یناصره، و من یتقدم لتنفیذ کلمهٔ باسمه، و لقد توافر هذا للمستظهر باللّه بمناصرهٔ الترک له، فالشوکهٔ فی عصرنا هذا من اصناف الخلائق للترک، و قد اسعدهم اللّه بموالاته و محبته «۲» درباره شرط کفایت هم چنین استدلالی دارد قد وفق اللّه الامام بتفویض مقالید امره الی وزیره الذی لم یقطع ثوب الوزارهٔ الاعلی قده «۳» و از همین نمونه‌ها، درجه سخافت سخن، و چاپلوسـی گوینـده را دریـافت می‌کنیـد، صـفات لاـزمه خلاـفت همـه از خلیفـه منفصـل‌انـد «۴» و پیـداست کـه مراد

(۱) ابو حامد الغزالی ۳۰۷. (۲) المستظهری- ۶۸. (۳) المستظهری- ۷۱. (۴) راجع باشیاء منفصل از شخص داستانهای بسیار هست. از آنجمله داستان ریش منفصل است. گویند یکی از راجه‌های پرطنطه هندی برای زیارت بنجف اشرف آمده بود رنود برسم معمول او را دوره کردند و متولی کارهـای او شدنـد. از جمله برنامه‌ها دیـدن علمای طراز اول بود راجه چون کوسه بود. سیمای جالب و بزرگوارانه‌ای متناسب با مقام راجگی نداشت. اما رنود که برای هر مشکلی راه حلی دارند یکنفر را با لباس روحانی که ریشی انبوه و جالب و باوقار داشت استخدام کردنـد که همه جا شانه بشانه راجه هنـدی راه برود و پهلوی او در مجالس بنشیند. یکنفر از رنود هم ملازم دائمی راجه و معرف او بود که جلو آمده و راجه را با القاب طویل و عریض هندیان معرفی می‌کرد. آنگاه دو دستی بآن مرد روحانی اشاره می‌کرد و می‌گفت اینهم ریش جناب راجه است. مبادا کوسه بودن نقصی در بزرگواری راجه پدید آورد.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۶۹ حجهٔ الاسلام، چاپلوسی از ترکان سلجوقی و دستگاه نظام الملک است نه مصلحت اسلام عجب آنکه از میـان همه خلفـای عباسی مردی ضـعیف‌تر و بیچـاره‌تر از المسـتظهر یافت نشـده است، که مختصر وقائع دوران خلافت او را از کامـل التواریـخ اسـتخراج و ذیلاـ نقـل می‌کنیم. المسـتظهر باللّه شانزده ساله بود که در زمان سلطنت برکیارق بخلافت رسید در سال ۴۸۷. در سال ۴۹۲ سلطان محمد برادر سنجر بر بغداد غلبه کرده، المستظهر برای او خطبه خواند. در ۴۹۳ برکیارق بر بغـداد غلبه کرد خلیفه برای او خطبه خوانـد. در همین سال محمـد مجـددا بر برکیارق پیروز شد خلیفه برای او خطبه خوانـد در ۴۹۴ برکیارق محمـد را شکست داد خلیفه بنام او خطبه خوانـد. در همین سال محمـد ببغـداد وارد شـد خلیفه برای او توقیعی نوشت و از سوء سیرت برکیارق شکایت کرد. در ۴۹۶ ینال ترکی بغداد را گرفت خلیفه بصدقه بن مزید ملتجی شـد او با هزار سوار بیامـد و ینال را بیرون راند. در ۴۹۷ خلیفه مجـددا خطبه بنام برکیارق خواند. در سال ۴۹۸ برکیارق مرد، و خلیفه بنـام ملکشـاه پسرش خطبه خوانـد. در نظر غزالی این است جانشـین پیغمبر و حافظ فرهنگ عظیم اسـلام. که با صـفات منفصل خلافت حق او بود، و معلوم است کسی که مبانیش معاویه را بسمت خلافت می‌پـذیرد. چرا المستظهر باللّه را نپذیرد. غزالی خودش گفته و ضـرر الشـرع ممن ینصره لا بطریقه اکثر من ضرره ممن یطعن فیه بطریقه. و عجب آنکه زبان غزالی برای فرهنگ اسـلام از همین باب است نصـرهٔ الشرع لا بطریقه. دلائلی هم است که ثابت می‌کند در بسیاری جاها صدق نیت نداشته و بدنبال غرض خاصی بوده است در رساله مختصر اعتقاد اهل السنهٔ گوید: و اعتقاد اهل السنهٔ تزکیهٔ جمیع الصحابهٔ کما اثنی اللّه و رسوله علیهم، و ما تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۰ جری بین معاویهٔ و علی کان مبنیا علی الاجتهاد، لا منازعهٔ من معاویهٔ فی الامامهٔ، اذ ظن علی رضی اللّه عنه ان تسلیم قتلهٔ عثمان مع کثرهٔ عشائرهم و اختلاطهم بالعسکر یؤدی الی اضطراب امر الامامهٔ فی بدایتها، فرأی التأخیر اصوب، و رأی معاویهٔ ان تأخیر امرهم مع عظیم جنایتهم یوجب الاغراء بالائمهٔ و یعرض الدماء للسفک، و قـد قـال العلمـاء کـل مجتهـد مصـیب انتهی. ملاـحظه کنیـد چگونه برای جهال خلط می‌کنـد: اولا در هیـچ موردی خداونـد یـا پیغمبرش بصورت عـام بـدون تخصیص یا اطلاق بـدون تقییـد ثنای صـحابه نگفته‌انـد. مضافا بآنکه مقومات عنوان صحابی را بایـد از کتاب و سـنت اسـتخراج کرد، نه تعریفات دلبخواهی عالم نمایان، دیگر آنکه اجتهاد موارد و شرائط خاص

دارد و هر کس در هر مورد دلش خواست نمی‌توانـد و یـا فاقـد شـرائط باشـد اجتهاد کنـد، اجتهاد معاویه در برابر امام مفترض الطاعـهٔ باجماع مسـلمین، مورد ندارد و ناروا و باطل است. آیا آنهمه کارهای شـرم‌آور معاویه که هدام دین اسـلامند، و پیغمبر بآنها اشاره فرموده از «لا اشبع اللّه بطنک و تقتلک الفئـهٔ الباغیـهٔ». انتصاب یزیـد بخلافت، قتل عمرو بن الحمق و حجر بن عدی استلحاق زیاد صـرف بیت المال در مصالـح شخصـی، که همه مضـر باسـلام بودنـد و هزاران نمونه دیگر کافی نیست تا غزالی موشـکاف را باشـتباه خود واقف سازد، کنجکاوی در تاریخ زندگانی غزالی بخوبی نشان می‌دهد. که چگونه سیاستهای مسلط وقت او را پس و پیش می‌کرده است. می‌توان گفت خدمتی که غزالی بفرهنگ اسـلام انجام داده، همان شکستن سیطره فلسفه و کلام بر معـارف اسـلامی بـوده است که جسـتجوگران را از دنبـاله روی افکـار فلاسـفه، و اخـوان الصـفا و باطنیـان نزاری تا انـدازه‌ای بـاز داشـته است. در حقیقت افراط متکلمین معتزلی، در اسـتناد بعقل، و رفض معارضات آن، تاریـخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۱ و هـم چنین نظرات فلاسـفه بزرگ اسـلامیماننـد فـارابی و ابن سـینا که حکمت مشـاء را برای کسب معرفت کـافی بحساب آورده، و همه جا دین را بدنبال مسائل فلسـفی می‌کشاندند، و هر جا مشکلات دین را با قواعد فلسفی آشتی می‌دادند، گوئی منتی بر دین می‌گزاردنـد، خطری بزرگ بود، که بر عقول زمـان سـیطره یافته بود، اگر در افکار عمومی، دین و فرهنگ اسـلامی نیازمنـد کلام معتزلیان یا فلسـفه مشاء جلوه‌گر می‌شد، اصالت و محک بودن خود را از دست می‌داد. غزالی با نوشـتن کتابهـای بسـیار، که ذوق تصوف و قـدرت عـاطفه را بآنها آمیخته بود، مخصوصا کتاب تهافت الفلاسـفهٔ بگسترش این سـیطره پایان داد و آنرا متوقف ساخت، و از آن ببعد اگر فیلسوفی در جامعه اسلامی پیدا شد بقدرت و نفوذ فلاسفه قبل از غزالی نبود. در پایان باید تصدیق کرد که کتاب احیاء العلوم بنیانی عظیم است، که با همه اسـتواری خللها و کمبودهائی دارد، که وقتی آن خللها ترمیم شـد و آن کمبودها تکمیل گردید، کاخی عظیم برای معارف اسـلامی پدید می‌آید که گزند حوادث در آن رخنه نخواهـد کرد. اگر احیـاء العلوم غزالی در احیـای علوم اسـلامی کوشـیده و کـارش کامـل نبوده است، فیض کاشـانی آن را در محجـهٔ البیضـا احیـاء نمـوده و کامـل سـاخته است. بطـور نمـونه در بـاب توکـل که غزالی ترک کسب را از بـاب توکـل جـائز می‌شـمرد، فیض فصـلی بلیغ در وجوب کسب می‌آورد و می‌گویـد. ان الانسـان مکلف بطلب الرزق، بالاسـباب الـتی هـداه اللّه الیها، من زراعـهٔ او تجارهٔ او صـناعهٔ او غیر ذلک، مما احله اللّه، و کما ان الصـلاهٔ و الصـیام و الحج عبادات کلف اللّه بها عباده، یتقربون بهـا الیه، کـذلک طلب الرزق الحلاـل عبـادهٔ کلفهم اللّه به لیتقربوا به الیه، و لکنه سـبحانه کلفهم ایضا بان لا یثقوا الا به تعـالی. آنگـاه برای معـذوریت غزالی گفته لعل ابا حامـد انما اورد امثال هـذه الاخبار و الاقوال لیرد اهل الحرص الی الاعتـدال. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۲ و باز گوید: و انما خبل عقله و کیاسته فی امثال هذا المقام ظنه بالسلف و زعمه ان ما انتهی الیه من افعال متقشـفهم صحیح، و انهم قدوهٔ و قد اخطأ فی الجمیع «۱». و از اینجا بخوبی می‌توان دریافت که ذهن سـلیم فقیه امامی یعنی فیض تربیت شده مکتب ائمه معصومین صـلوات اللّه علیهم اجمعین است، که هرگز در تشخیص حدود و تعاریف معارف اسـلامی اشـتباه نمی‌کند. از اینجا بیادم آمد که از مرحوم سـید حسن مفید فقیه متورع شنیدم که گفت استادم حاج شیخ محمد رضا طاب ثراه فرمود: از ممارست در اخبار آل محمـد عقلی ثانوی برای انسان حاصل می‌شود رحمهٔ اللّه علیهما. بهر حال هنوز غزالی در زیر چتر شهرت از نقادی روشن بنیان مصون مانده است.

ابن عربی محیی الدین

ابن عربی محیی الـدین محیی الـدین ابن عربی بقول موافقـانش و ممیت الـدین برأی مخالفـانش متوفی بسـال ۶۳۸ گستاخترین مشـاهیر صوفیه در شـطح و طامات و تأویلات ناروا و دلبخواه است، که با راه خطیری که در پیش گرفته بود، نزدیک بود قرآن

را بقرآن جدیدی تبدیل کند. وی با آنکه بسیاری جاها تأویلات مخالف با ظاهر را مردود می‌شناسد، و در این باره بر باطنیان اعتراض می‌کند و می‌گوید: فقد ضل و اضل الباطنیون اللذین اخذوا الاحکام الشرعیهٔ من جانب واحد، و صرفوها الی بواطنها و لم یترکوا من حکم الشریعهٔ فی الظاهر شیئا. در مقابل می‌گوید و کذلک اهل الظاهر اللذین اکتفوا بفهم الاحکام فهما

(۱) محجهٔ البیضاء ۷ - ۴۱۷.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۳ سطحیا ناقصا، و ان کانوا افضل من الاولین، و لم یحرموا من السعادهٔ، و السعادهٔ کل السعادهٔ مع الطائفهٔ التی جمعت بین الظاهر و الباطن و هم العلماء باللّه و باحکامه «۱» در جای دیگر گوید و اعلم ان جمیع ما تکلم فیه من مجالسی و تصانیفی انما هو من حضرهٔ القرآن و خزائنه فانی اعطیت مفاهیم الفهم فیه و الامداد منه «۲» اما این دعوی را سخنان مخالف او با نصوص قرآنی باطل می‌کند. گویند مستی در وقت بیرون آمدن از میخانه می‌گفت: اذ العشرون من شعبان ولت فواصل شرب لیلک بالنهار و لا تشرب باکواب صغار فان الوقت ضاق عن الصغار عابدی شنید و سر بصحرا نهاد و چیزی از آن فهمید که دیگران نفهمیدند. حال اگر محی الدین بنابراین تمثیل می‌گوید: گوش بده آنچه را می‌فهمم تو نمی‌فهمی اما کار تو قبول و اذعان است، بیراهه رفته زیرا آن عابد فهم خود را برای خود نگهداشته، و اصراری در تفهیم نامفهومات بدیگران نداشته است. وقتی محی الدین خواننده کم اطلاع را با بیانات زشت و زیبای خود مأنوس ساخت، مانند هر مسخر الحمقای دیگر کم‌کم او را از منطق دور ساخته، و بسوی تأویلات دلبخواه می‌کشاند تأویلی در قرآن و حدیث آنگونه که پیش از او هیچ صوفی بکار نبرده است. چنانچه گوید: وقتی دانستیم که خداوند بهر صورتی چه حسی و چه معنوی یا روحی یا حکم اسمی از اسماء ربانی پیوسته است از اینرو همین‌طور که در خطاب شرع حکم ظاهری معتبر است، حکم باطنی هم معتبر است، ظاهر صورت محسوس آنست، و روح معنوی این صورت همان است که اعتبار نامیده می‌شود. از عبرت الوادی اذا جزته و آن قول خداوند است که فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ

(۱) فتوحات ۱- ۳۳۴. (۲) کتاب

التذکاری ۱۴۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۴ یعنی از صورتهائی که می‌بینید بگذرید، تا معانی آنها را در باطن خود دریابید، و این بابی است که علماء از آن غفلت کرده‌اند، ویژه جامدان ظاهری که از اعتبار چیزی جز شگفتی ندارند، عقل ایشان با عقل کودکان فرقی ندارد، اینان بامر خداوند رفتار نکرده و از این ظواهر نگذشته‌اند، خداوند ما را حقگوئی روزی فرمایاد، و از آن چیزی که از حق بکشف و شهود دریافته‌ایم و یاد داده‌ایم، بدرستی که اینگونه شهود فتحی از خداوند است، که بحکم موافقت با مورد وارد می‌شود «۱» حال اگر ذهن شنونده تا اینجا تحاشی نکرد آماده برای انحراف بیشتر است درباره محو فروق عقائد گوید «ایاک ان تتقید بعقد مخصوص، و تکفر بما سواه فیفوتک خیر کثیر، بل یفوتک العلم علی ما هو علیه «۲». آنگاه قول او بوحدت وجود او را بوحدت ادیان می‌کشاند بدون فرق میان آسمانی و زمینی آنها، زیرا همه آنها خدای واحد را که متجلی در صور گوناگون است پرستش می‌کند، بقول شبستری: مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است محی الدین گوید نفس خود را چون هیولائی برای همه صور اعتقادات آماده ساز، زیرا خداوند جل و علا شأنه بزرگتر و فراختر از آن است که در گنجای عقیده‌ای خاص در آید. زیرا خودش می‌گوید فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و هرگز جای ویژه‌ای را معین نکرده، و وجه شیء حقیقت آنست، پس براستی برای تو روشن شد که همه وجهه‌ها در اینیت خداوند است کلمه ثم نیست مگر برای آنکه بدانیم اعتقادات همه درست و مصیب است، و هر مصیبی پاداش نیک می‌بیند و مأجور است و هر مأجور نیک بخت و هر نیک بختی مرضی عنه است.

(۱) فتوحات ۱- ۵۵۱. (۲) فص

هودیه از فصوص الحکم. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۵ عقد الخلائق فی الاله عقائدا و انا اعتقدت بکل ما عقدوه این گونه تاویلات نه تنها از حیث عدول از مفاهیم لغوی و اسلوبی و اسباب نزول غیر قانونی است بلکه از حیث مغایرت با محکمات قرآن و ضروریات دین نیز باطل و ناروا و قائل بآنها کافر و از ربقه اسلامیت خارج است «۱» ملاحظه کنید که چگونه از القاء شبهه‌های کوچک که در نظر ناچیز است آغاز کرده و با انس دادن جهال بانحرافات تدریجی خود ایشان را بانکار اصالت اسلام کشانده است. در اینجا برای این روش که خاص و معمول به همه منحرفین است. و در اسلام باطنیان آغازگر آنند. مثلی یادم آمد که بسیار مناسب است. چند سال قبل در مجله نمکدان مسابقه‌ای بپا بود بنام تبدیل قناری بکبوتر بطوری که برای گوش قابل قبول باشد، و جواب صحیح آن چنان بود، قناری کناری، نباری، نبوری، نبوتی، کبوتی، کبوتر. که چون گوش این تغییرات صوتی قریب المخرج را بتدریج می‌شنود و باختلاف ملائم آنها عادت می‌کند، پس از چند بار تحریف تبدیل قناری بکبوتر به آسانی صورت می‌گیرد. روش محی الدین و امثال او برای القاء شبهه‌های قوی همین است، از اظهار تمسک بظواهر تا قالب کردن نارواترین تأویل‌ها در ذهن جهال بی‌خبر: صدق امیر المؤمنین علیه السلام حیث قال انما سمیت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق شعرانی برای تبرئه محیی الدین از اینگونه اباطیل گوید «این اقوال را بر او بسته‌اند

(۱) آیات محکمات قرآن درباره اصالت اسلام و نسخ و ناقبولی دیگر ادیان بسیار است. از آنجمله قوله تعالی وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ آل عمران/ ۸۵ و قوله تعالی إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ آل عمران/ ۱۹ و قوله تعالی الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً المائدة/ ۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۶ و بر او تهمت زده‌اند. دیگری گفته از باب شطح در حال غیبوبیت است. اما با فراوانی امثال این یاوه‌ها انهم در طی دو کتاب مهم او فتوحات و فصوص، تبرئه او دونه خرط القتاد است. مضافا بآنکه مقصود ما آن ابن عربی است که فتوحات و فصوص موجود از تالیفات اوینـد نه آن ابن عربی که مبری از این نسبتهاست. حال اگر محی الدین و امثال او بتوانند بعنوان یک کشف یا یک نظر علمی قانونی بودن همه ادیان و مذاهب را ثابت کنند هرگز نمی‌توانند بعنوان استنباط از قرآن و سنت آن را در فرهنگ اسلام جا دهند. چنین معلوم می‌شود که حدیث الطرق الی اللّه بعدد انفاس الخلایق و هر چند بمعنی حقانیت همه ادیان نیست از مجعولات متصوفه است زیرا با محکم قرآن معارضست قوله تعالی وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ الانعام ۱۵۳ دکتر عفیفی استاد ممتاز فلسفه در تعلیقات خود بر فصوص الحکم می‌نویسد و لا تخلو طریقة تأویله من تعسف لا سیما اذا عمد الی الحیل اللفظیة فی الوصول الی المعانی التی یریدها. کان یقول فی الفص الایوبی ان المراد بالشیطان فی قوله تعالی أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ ص/ ۴۱ هو العبد و ان ما شعر ایوب لم یکن الم المرض اللذی ابتلاه اللّه به بل الم عذاب الحجاب و الجهل بالحقائق و در تفسیر قوله تعالی «قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتى الخ قبلا مذکور شد که عفیفی درباره امثال آن گوید هذا خلط عجیب بین الایات القرآنیه و تخریج اعجب ابن ملقن گوید و علق شیئا کثیرا فی تصوف اهل الوحدة و من افحشها الفصوص و من تکلف فیه فهو من المتکلفین. کان ظاهری المذهب فی العبادات باطنی النظر فی الاعتقادات و قد حط علیه ابن السلام «۱». شیخ عز الدین عبد السلام درباره او گوید شیخ زشت دروغپردازی است

(۱) طبقات المفسرین ۲- ۲۰۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۷ قائل بقدم عالم است، اول منکر تزویج جنی با انسی بود، و می‌گفت جن روحی لطیف و انس جسمی کثیف است با هم جمع نمی‌شوند بعدا ادعا میکرد که با زنی جنیه ازدواج کرده و در وقت نزاع با او استخوانی بصورتش زده و آنرا زخمی کرده و جای زخم را در صورت خود نشان میداد. ذهبی درباره او گوید لو لا شطحه و کلامه و

شعره و لعل ذلک وقع فی حال سکره و غیبته فیرجی له الخیر» محی الـدین درباره خلفا گوید و منهم من یکون ظاهر الحکم. و یجوز الخلافة الظاهرة کما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام کابی بکر و عثمان و علی و الحسن و معاویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز و المتوکل «۱». از جمله خلفاء خلفای رجبیون را میشمارد و می گوید آنان شیعه را بشکل گراز می‌بینند. وی درباره مقام و رتبه خود مکررا داد سخن می‌دهد از آنجمله گوید: و رتبتی فی الالهیات یعلمها ما قالها احد قبلی من العرب الا النبی رسول اللّه سیدنا وراثة للذی عندی من الادب و اننی خاتم الاتباع اجمعهم اتباعه رتبة تسمو علی الرتب من جملة القوم عیسی و هو خاتم من قد کان من قبله حیا بلا کذب «۲» جای دیگر گوید فانی انا الختم لاولی بعدی و لا حامل لعهدی بفقدی تذهب الدول و تلتحق الاخریات بالاول «۳» و ملاحظه میکنید که با فقد محی الدین کارخانه عظیم جهان تعطیل شده است. اینجاست که برای پیروان و معتقدان این اباطیل باید آیه قرآن را خواند أُفٍّ لَکُمْ وَ لِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ الانبیاء ۶۷

(۱) فتوحات ۲- ۶. (۲) دیوان محی الدین- ۱۸. (۳) عنقاء مغرب- ۱۵. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۸ عجیبة- با آنکه ملا صدری در کسر اصنام الجاهلیة ص ۲۹ گوید و قد یکون من قبیل ما یقال له الطامات و هو صرف الفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة الی امور باطنیة لا یسبق منها الی الافهام کذاب الباطنیة فی التأویلات و هذا ایضا حرام شرعا و عقلا «۱» انتهی در تفسیر سوره فاتحه پس از ذکر عذاب جهنم از قول ابن عربی گوید: «و انما بسطت الکلام علی هذا الخاتم المحمدی فیما اخبر فان الاولیاء رضوان اللّه علیهم ما یخبرون الا ما یشاهدونه یقینا الخ «۲» و با دیدن این اختلافها و تضادها در آثار علمای بزرگ اعجاز قرآن مجید مشهود می گردد قوله تعالی وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً- النساء ۸۲ و بطور قطع هر چه مستند بوحی نیست خالی از اختلاف نمی‌باشد مفسر قرآن که همان فقیه قرآنست نیز باید مانند فقیه احکام تابع اصول و قواعد قانونی استنباط باشد و در غیر این صورت گمراه و گمراه کننده است. بالاتر از اینها محی الدین گوید خضنا بحرا وقفت الانبیاء بساحله «۳». نیز گوید: بدان وقتی که خداوند مرا مطلع ساخت و اعیان رسل و انبیاء را بمن نشان داد. در شهودیکه در قرطبه بسال ۵۸۶ برای من دست داد. همه ایشان بشر بودند. از آدم تا محمد صلی اللّه علیه و آله. هیچکدام از ایشان با من سخن نگفت مگر هود (ع) وی مردی تنومند بود، خوش صورت. خوش سخن عارف بامور و کاشف امور. و دلیل من بر کاشف بودن او گفتار اوست که قرآن یاد کرده قوله تعالی ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ هود ۶ و چه بشارتی بالاتر از آن برای خلق تواند بود.

(۱) کسر اصنام الجاهلیة- ۲۹. (۲) تفسیر فاتحه ملا صدری- ۳۴۵. (۳) فتوحات ۱- ۱۵۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۷۹ درباره علماء اسلام گوید و ما اشق و لا اشد من علماء الرسوم علی اهل اللّه المحققین بخدمته العارفین به. من طریق الوهب الالهی. الذی منحه اسراره فی خلقه. و فهمهم معانی کتابه. فهم لهذه الطائفة کالفراعنة للرسل- تا آنجا که گوید فکلامهم فی شرح کتابه العزیز اشارات. و ان کان ذلک حقیقة و تفسیرا فکل آیة منزلة له و جهان. وجه یرونهم فی نفوسهم. و وجه آخر یرونه فیما خرج عنهم، فیسمون ما یرونه فی نفوسهم اشارة لیأنس الفقیه صاحب الرسوم الی ذلک. و لا یقولون فی ذلک انه تفسیر. وقایة لشرهم و تشنیعهم فی ذلک فی الکفر علیه «۱» در اینجا ابن عربی تصریح می کند که تفسیر واقعی همان است که صوفی در نهاد خود کشف می کند. اما از ترس فقیهان قشری که فرعون زمان خویشند. آن را اشاره می‌نامد. بقیه قضاوت را بخواننده گرامی واگزار می کنیم. که پس از خواندن نمونه‌هائی از تفاسیر ابن عربی اندازه گستاخی او را در عدول از قانون تفسیر دریابد. وی مقدمات صحیح را با نتایج و مصادیق نا صحیح خلط می کند. تا مانند هر شیاد دیگر اذهان ابتدائی را تسخیر کند. می گوید علم را از استاد باید یاد گرفت بعد می گوید استاد علم قرآن خداوند است. نه این عالمان ظاهری کما قال تعالی خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَیانَ و قال تعالی

عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ نیز گوید چون قرآن کلام اللّٰه است نه از انسان و رویه او. پس اهل اللّٰه عاملین بآن احق‌اند بشرح و بیان آن از علمای ظاهر. شرح قرآن نیز تنزیل است مانند نص قرآن. آنگاه گوید چون در این دنیا دولت و حکم از آن علمای رسوم است «۲».

(۱) التفسیر و المفسرون ۲- ۳۷. (۲) در زمان ابن عربی چنین بود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۰ همانهائی که یَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ در حق ایشان است، که در انکار اهل اللّٰه، یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً اند اهل اللّٰه ایشان را رها کردند و جان خود را از اینراه سالم داشتند که حقائق را بنام اشارات خواندند تا علمای رسوم انکار نکنند وی در فروع فقهی نیز تأویلات غریبی دارد. از آنجمله در باب عدم جواز الصلاة للمرأة و هی مکشوفة الرأس گوید: المرئة فی الاعتبار هی النفس و الرأس من الریاسة، فوجب علی النفس ان یغطی رأسها بین یدی ربها. ای تستر ریاستها، دلالة علی افتقارها الی اللّٰه، و ترک کل تفکیر فی العظمة و الفقر بالتذلل و الخضوع «۱» خلط و تمویهی که ابن عربی بکار می‌برد، برای قلیل العلم سحار، و برای عالم متتبع رسوا کننده اوست. وی می گوید «فقیه واقعی همین اهل باطنند. که خداوند درباره ایشان فرموده لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ التوبه ۱۲۲ نه علمای رسوم اما صدر آیه را نادیده گرفته که خداوند فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ الخ که امر است بسفر کردن برای تحصیل علم و فقه از راه وسائل و اسباب ظاهری نه از راه وهب الهی و طریقه امسیت کرد یا و اصبحت عربیا. چنانچه ابن عربی اصطلاح کرده است. در مورد قواعد نقد الحدیث ببین تا چه اندازه آنها را نادیده گرفته، و اباطیلی رویهم کرده است چنانچه گوید. از شأن عالم رسمی چنان است که آن را که بگوید: فهمنی ربی تجهیل کند یا آن را که بگوید رأیت رسول اللّٰه فی واقعتی فاعلمنی بصحة هذا الخبر المروی عنه تکذیب کند، چنانچه بایزید بسطامی گفته اخذتم علمکم میتا عن میت و اخذنا علمنا

(۱) فتوحات کتاب الصلاة.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۱ عن الحی الذی لا یموت، و هم چنین از ابو مدین که وقتی برای او حدیثی می گفتند می گفت تازه و تر آن را بیاورید نه کهنه آن را «۱» و «۲» اگر بایزید مزعوم فهمی داشت و هر چند برای رعایت ادب چنین عبارتی نمی‌گفت زیرا گذشته از آنکه علم و عالم زنده‌اند میت مطابق آیه شریفه قرآن إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ الزمر ۳۰ منسوب بپیغمبر است و استعمال میتا عن میت نشانه بی‌اطلاعی از قرآن و غفلت قلبی است قرآن و حدیث هم کهنه نمی‌شود و همیشه تازه است. و ابو مدین شاید راست آن را نخواسته، و دروغ آن را خواسته است، توقعات بچه‌گانه و بی منطق ابن عربی هم بحدی است که هرگز از ابناء العجم نمونه آن دیده نشده است. ایران هم عارف و صوفی داشته است، که با اشارات و لطائف عرفانی ذهن بشر را تسخیر کرده‌اند، اما هرگز نثری و سماجت مانند ابن عربی در آثار ایشان دیده نمی‌شود. ابن عربی الفاظ را در نطاق وسیعی ببازی می گیرد، و در هر وقت هر طور دلش خواست از آنها چیزی در می‌آورد. چنانچه در فص موسوی در قوله تعالی لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهَاً غَیْرِی لَأَجْعَلَنَّکَ مِنَ الْمَسْجُونِینَ الشعراء ۲۹ گوید مراد فرعون لاجعلنک من المستورین است. زیرا سین از حروف زوائد است، و چون از سجن بیفتد جن باقی می‌ماند. که معنای آن وقایه و ستر است، و اعجب از آن در فص نوحی در قوله تعالی وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلَّا تَباراً نوح- ۲۸ که نفرینی از نوح بر ظالمین است، آن را بمعنی دعای خیر گرفته و گوید: خدایا کسانی را که بعلت ظلم بر نفس خود (بسبب ترک حظوظ و لذات) بمقام فناء فی اللّٰه رسیده‌اند، جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان در ذات تو می‌شود، میفزای. چنانچه پیغمبر اکرم فرموده رب زدنی فیک تحیرا الف و لام ظالمین را الف و لام عهد ذکری گرفته، از آیه ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْکِتابَ الَّذِینَ

(۱) ابو مدین مرشد ابن عربی

است. (۲) فتوحات ۴- ۱۱ و ۸۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۲ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ الفاطر ۲۹ (با فاصله خمس قرآن) و با تفسیر ظالم بظالم بنفس که آن را اشرف سه طائفه مذکور در آیه بحساب آورده، (ظالم لنفسه مقتصد و سابق بالخیرات «۱» مناسب می‌دانم که در اینجا از مرحوم ملا عبد الرضا عبادوز شوشتری متوفی بسال ۱۳۱۹ که برای هر سؤال وی جوابی آماده داشت یاد کنم جوابهایش مناسبتر از تأویلات ابن عربی بود و ادعایش کمتر. بطور نمونه از او پرسیدند. جناب ملا- تابلو را چرا می‌گویند تابلو، ملا بی تأمل جواب داد. در حومه رامهرمز دیهی هست بنام سلطان آباد. و در آن ده چاهی که سالی فقط یکبار آب از آن می‌جوشد روزی که آب از آن بجوشد مردم سلطان آباد طبل می‌نوازند تا دهات مجاور با شنیدن صدای آن بدانند که روز موعود است و برای آب برداشتن از چاه بیایند، آن طبل را طبل آب می‌گفتند. کم‌کم در اثر تحریفات لهجه‌ای طبل آب، بطبل او، تبلو تابلو، تحویل یافت، که بهمین مناسبت برای اعلان و آگاهی درباره هر چیز آن را بکار می‌برند، و تابلو می‌گویند و می‌بینید که تأویلات ملای ابن العجمی. از تأویلات شیخ ابن عربی بمراتب منطقی‌تر و مناسبتر است. ابی عربی در تفسیر قوله تعالی یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ النساء/ ۱. گوید: اتقوا ربکم ای اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم. و اجعلوا ما بطن منکم، و هو ربکم، وقایة لکم. فان الامر ذم و حمد، فکونوا وقایة فی الذم و اجعلوه وقایتکم فی الحمد، تکونوا ادباء عالمین «۲» در تفسیر قوله تعالی إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ

(۱) عارف و صوفی- ۶۶. (۲) فصوص ۱- ۱۹۱. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۳ لا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ البقره ۶- ۷ گوید: ای یا محمد ان اللذین کفروا ستروا محبتهم فی، فدعهم، فسواء علیهم اءنذرتهم بوعیدک اللذی ارسلتک به ام لم تنذرهم لا یؤمنون بکلامک، فانهم لا یعقلون غیری، و انت تنذرهم بخلقی، و هم ما عقلوه، و لا شاهدوه، و کیف یؤمنون بک و قد ختمت قلوبهم، فلم اجعل فیها متسعا لغیری، و علی سمعهم فلا یسمعون، کلاما فی العالم الامنی، و علی ابصارهم غشاوة من بهائی عند مشاهدتی، فلا یبصرون سوای و لهم عذاب عظیم عندی «۱» این است برنده مسابقه یاوه سرائی که مقام کفار را مورد غبطه پیغمبران قرار داده است. در تفسیر قوله تعالی إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبادَكَ وَ لا يَلِدُوا إِلَّا فاجِراً كَفَّاراً رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَباراً نوح/ ۲۷- ۲۸. گوید انک ان تذرهم، ای تدعهم و تترکهم یضلوا عبادک، ای یجبرهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة، فینظروا انفسهم اربابا، بعد ما کانوا عبیدا، فهم العبید، الارباب، و لا یلدوا ای لا ینتجوا و لا یظهروا الا فاجرا، ای مظهرا ما ستر، کفارا ای ساترا ما ظهر، بعد ظهوره فیظهرون ما ستر فیهم، ثم ستروه بعد ظهوره، فیحار الناظر و لا یعرف قدر الفاجر فی فجوره، و لا الکافر فی کفره، و الشخص واحد، «۲»

(۱) فتوحات ۱ - ۱۱۵. (۲)

محمد الصادق عرجون عمید کلیة اصول الدین بجامعة ازهر در کتابش القرآن العظیم ص ۲۰۹ در این باره گوید: انکان ابو جهل و حزبه من رؤس الکفر الفاجر ممن یحبون اللّه محبة ستروها و کانوا مستغرقین فی اللّه لا یعقلون غیره و لا یفهمون عن رسوله و قلوبهم معمورة باللّه فلم تتسع لغیره* تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۴ در فص موسی گوید تابوتی که موسی را در آن نهادند جسم اوست، و دریائی که در آن انداختند علمی است که از این جسم حاصل شده. در تفسیر قوله تعالی رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا آل عمران آخر گوید ای ما خلقت شیئا غیرک فان غیر الحق هو الباطل. در تفسیر قوله تعالی وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا مریم- ۵۷ گوید بالاترین مکانها آنجاست که آسیای عالم افلاک بدور آن می‌چرخد، و آن فلک شمس است، و مقام روحانیت ادریس آنجاست، وزیر آن هفت فلک است، و بالای آن هفت فلک و خودش پانزدهمین است آنگاه آنها را نام

می‌برد. و ملاحظه می‌کنید که این یاوه‌سرائی تلفیقی است از معلومات ناقصش، در باره هیأت بطلمیوسی منسوخ، و افکار مالیخولیائی خودش، و اگر بدستور قرآن وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ سکوت می‌کرد خود را رسوا نمی‌ساخت. ابن عربی از فلسفه زبان خود که در اسلام رسوب کرده بود، متأثر بود و پاپپای مسائل تصوف که در تفسیر داخل می‌کرد آن نظرات را تلقین می‌نمود، و اتصال بعالم غیب آنهم در مقام خاتم الولایه‌ای ادعائی خویش نتوانسته بود او را از بطلان و بیحاصل بودن آن نظرات آگاه سازد. از فرهنگ واقعی اسلام و هدفهای آن کم‌اطلاع بود، و گوئی خود را بعنوان مشاور فرهنگی پیغمبر اکرم جا می‌زد، تا هر جا لازم بداند آنرا ترمیم کند، گستاخی او در این راه چشمگیر و از دیگر مشاهیر متصوفه بیشتر است از

* و لا یسمعون کلاما الا منه سبحانه و علی ابصارهم غشاوهٔ من بهاء اللّٰه فلا یبصرون سواه هذا کلام یهدم الشریعهٔ و یرد رسالات الرسل و یدعو الی الکفر و الالحاد بصورهٔ بشعهٔ و نحن ننتزه عامهٔ المسلمین بله علماؤهم عن صدور هذه الکفریات الالحادیهٔ من اقلامهم. و اقل درجات نشر هذا الکلام و امثاله من الخاصهٔ و العامهٔ فی سوء العواقب انه فتنهٔ للعقول و افساد للقلوب و الحدیث الذی یرویه البخاری عن علی (ع) حدثوا الناس بما یفهمون الخ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۵ اواخر قرن سوم آراء کلامی در اسلام وارد شد، کم‌کم عقائد اشراقی از فلسفه فلوتین، که قول به وحدت وجود و حلول و اتحاد و رفع تکلیف از شاخه‌های آنست پیدا شد، حلاج این آراء را ظاهر ساخت، ابن سینا معتدلتر و با سفارش بکتمان آن سهروردی و ابن عربی در مقیاسی وسیع‌تر، محی الدین وحدت شهود را که غایت معرفت است بوحدت وجود کشانده، و در حقیقت مطلبی بر مطالب تصوف نیفزوده است. اما مشکلات بیشتری هم از جنبه دینی هم از جنبه فلسفی پدید آورده است، و هر چند غذائی شاعرانه و دلپذیر برای عواطف سوزان ادیبان غزلسرا که از فرط عشق خواه ناخواه بمعشوق خود جنبه الوهیت می‌دهند فراهم ساخته، و چنان صحنه‌های انگیزه بخشی می‌گسترانند. که ایشان را در الهامی شاعرانه. که خود نوعی بیخودی سکر او رست فرو می‌برد، اگر عوامل روانی را که هم روانشناسان هم حس و تجربه تایید می‌کنند. با معلومات دینی و فلسفی تلفیق کنیم. و نیز بدانیم که اندیشه‌های نیرومند وقتی دستخوش تضادها شدند و ارضاء نشدند. چون غریق بهر حشیشی دست می‌زنند. می‌توانیم نظرات ابن عربی را توجیه کنیم. کسی که در آغاز به عشق افلاطونی دختری ایرانی بنام نظام سخت گرفتار است. و در پایان بالاترین صور تجلی را در همخوابگی زن می‌داند «۱». و ما از آن رو که آراء او حق یا باطلند بحث نمی‌کنیم. اما پیش ما محقق است که تاویلات او برای هماهنگ ساختن نصوص اسلامی با عقائدش. یکی از مهمترین وسائل تفرقه در وحدت مسلمانان است. «وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» الانعام/ ۱۵۳ انسان مطلع و کنجکاو برای تعلیل اینهمه بافندگی در رطب و یابس از شخصی که مواد علمیش چشمگیر است. در می‌ماند زیرا برای او قابل باور نیست که یک فرد که از جهاتی عالمی متبحر است. چرا از جهات دیگر چون اجهل جهال است

(۱) فصوص الحکم فص فردیهٔ فی حکمهٔ محمدیهٔ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۶ آیا مغلوب حالتی روانی است، یا غرور است، یا عمد و غرض است. من با کسانی که درباره اینگونه افراد غیر عادی جنبه تساهل را اختیار می‌کنند یا بدتر از آن که اعجاب می‌ورزند، موافق نیستم. اگر اینگونه اشخاص افکار خود را در نهاد خود نگه می‌داشتند و بنام یک عالم بزرگ، یا بقول سهل‌انگاران شیخ اکبر، بجامعه عرضه نمی‌نمودند، غائله‌ای در پی نداشت، اما متأسفانه خللی که از انتشار اینگونه افکار و آراء بر بنیان عظیم و استوار فرهنگ اسلام وارد شده کم نیست، بلکه خطرناکترین آنهاست، زیرا چهره واقعی و زیبای اسلام را با مشاطه‌گری جاهلانه خود دگرگون ساخته‌اند وقتی در موردی از موارد راه حق را رها کنند فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ- یونس/ ۳۲. اگر

برای برادران مسلمانان ما از عامه، که سهل‌انگاری در جرح و تعدیل را پایه‌گزاری کرده‌اند. سهل و آسان و قابل بخشایش است. برای ما که اساس عصمت را بدرجاتش برای پیشوایان دینی قائلیم، قابل گذشت نخواهد بود. غایهٔ الامر آن است که فضائل علمی هیچ منحرفی را نباید کتمان کرد. هم چنانکه نقاط انحراف او را که لغزشگاه بی‌خبران است. هم باید با کمال وضوح نشان داد. ابن تیمیه درباره ابن عربی گوید: و لکن هذا الحال ای حال الغیبه تعتری کثیرا من السالکین. یغیب احدهم عن شهود نفسه و غیره من المخلوقات. و قد یسمون هذا فناء اصطلاحا. و هذا فناء عن شهود تلك المخلوقات. لا انها فی نفسها فنیت. و من هناد خلت طائفهٔ فی الحلول و الاتحاد، فاحدهم قد یذکر اللّه حتی یغلب علی قلبه ذکر اللّه. و یستغرق فی ذلک. فلا یبقی له مذکور مشهود بقلبه الا اللّه. و یغنی ذکره و شهوده لما سواه. فیتوهم ان الاشیاء قد فنیت. حتی یتوهم انه هو اللّه و ان

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۷ الوجود هو اللّه «۱»: و این بیان نمی‌تواند عذر ابن عربی را موجه سازد زیرا تأویلات ناروای او چنانچه باز نمودیم از اقسام شطحیات حالت جذبه و محو نیست بلکه بعنوان افادات علمی حالت صحو و حضور ذهن کاملست. شاید هم ابن عربی برای آزمایش رکورد جدیدی در حماقت بشری که آماده پذیرش دعویهای بی‌دلیل است تلاش میکرده است و بنابراین مواد مهمی برای روانشناسی فراهم ساخته است. گاهی ابن عربی چنان در تشبیه فرو میرود که بمادیگری میرسد. در فص نعمانی گوید خداوند جوهری است که تجلیاتش اعراض آنند و او مسمی باسماء جمیع محدثات است. عقیده جبری ابن عربی تلاشهای او را در توجیه اخلاق و جزاء اعمال بیهوده می‌سازد. و صرفا بازی با الفاظ است عجب آنکه بسیاری از علماء در شبکه شهرت او گرفتار شده‌اند مانند فیروز آبادی. سیوطی زملکانی صفدی بلقینی و سبکی همچنانکه بسیاری از ایشان او را چون دجالی بحساب آورده‌اند مانند ابن تیمیه ابن خیاط علاء الدوله سمنانی و عز الدین عبد السلام. حال می‌پردازیم بنمونه‌ای از تفاسیر دیگر صوفیان تا نگویند تفاسیر ابن عربی جنبه استثنائی دارد. عبد الغنی نابلسی یکی از شارحین فصوص الحکم در قوله تعالی إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ القمر ۴۹ قرائت صحیح را تغییر داده. و گفته کل مرفوع و منون است. و خبر ان میباشد. یعنی من همه‌ام که توحید جوهری بین اللّه و العالم را ثابت کند اما نگفته در این صورت چون جمله تمام است تکلیف خلقناه بقدر چیست و چه محلی از اعراب دارد. اما معمولا از مرشد سؤال نمی‌شود در تفسیر إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما

(۱) الرسائل الکبری ۱ / ۱۵۴.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۸ يُبايِعُونَ اللَّهَ الفتح ۹. گوید قد اخبر تعالی ان نبیه محمدا صلی اللّه علیه و آله و سلم هو اللّه تعالی و تقدس و بیعته بیعهٔ اللّه و یده التی مدت للبیعهٔ هی ید اللّه تعالی کما سمعت من الایهٔ الشریفهٔ و در قوله تعالی وَ هَلْ أَتاكَ حَدِيثُ مُوسى إِذْ رَأى ناراً فَقالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ ناراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْها بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً طه ۸ گوید: یعنی اذا کانت نارا کما هی ظاهرهٔ لی اظهرها فی عینی مقلب القلوب و الابصار او اجد علی النار بطریق الاستیلاء الحقیقی (هدی) ای اهتداء الی وجه اللّه تعالی الحقیقی. (فَلَمَّا أَتاها نُودِيَ يا مُوسى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ و هذا هو الهدی الذی کان یتوقعه موسی لمعرفته بان اللّه تعالی یظهر علی حسب ما یرید و ما فی العالم کلها سواه و هو الذی یقلب القلوب و الابصار و هو نفس القلوب و الابصار اذا اراد ان یظهر فانه یظهر مما شاء ان یظهر ثم قال تعالی لموسی علیه السلام حین ظهر له و اخفی سبحانه صورهٔ النار (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) ای صورتک الظاهرهٔ و صورتک الباطنهٔ یعنی جسمک و روحک فلا تنظر الیهما لانهما نعلاک اللذان تمشی بهما فی عالم الاغیار (إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ) و هو الذات الوجود الحق المقدس عن کل شیء محسوس او معقول (طُوىً) لانطواء العالم کلها فیه و اختفائها فی وجوده و لا نعدامها فی حقه. ثم قال لموسی (وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ لنفسی) بان تکون انا و اکون انا انت قال تعالی لموسی (وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي) ای ذاتی فاظهر بک و تغیب انت و تظهر انت و اغیب انا و ما هما اثنان بل عین واحدهٔ «۱» دیگری در تفسیر وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. گفته ضمیر متصله به تأویل در حکم

منفصله است. و معنی آن چنین است و ما یعلم تأویل هو الا اللّه. بعبارت دیگر و ما یعلم تأویل اللّه الا اللّه.

(۱) شطحات الصوفیهٔ/ ۱۹۴.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۸۹ دیگری گفته در قوله تعالی (إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ) الواقعه- ۱ مراد واقعه‌ای است که برای هر فردی روی می‌دهد. نه روز قیامت. اما کسی نپرسید إِذا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا آیا ارتجاج زمین حین وقوع واقعه هر فرد چگونه پدید می‌آید و هزاران مثال دیگر. علاء الدوله سمنانی در مقدمه تأویلات النجمیه گوید: برای هر آیه‌ای هفت بطن هست که هر بطنی مغایر بطن دیگر است (عجبا لحلم اللّه) آنگاه هفت بطن را چنین نام می‌برد. بطنی مخصوص طبقه قالب بطنی مخصوص لطیفه نفسانی و هم چنین لطیفه قلبی، سری، روحی، خفیه، و حقیه، بطور مثال در قوله تعالی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُکاری النساء ۴۳. گوید آیه بنابر بطون سبعه هفت تفسیر دارد که هر یکی مخالف دیگری است!!! و بعدا باین اندازه راضی نمی‌شود. و می گوید هر آیه هفتاد بطن بلکه هفتصد بطن دارد. در قوله تعالی کَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْواها إِذِ انْبَعَثَ أَشْقاها الشمس/ ۱۱ گوید یعنی اذا نبعث اللطیفهٔ و اسرعت الی الطاغیهٔ. انبعث اشقی قوی النفس علی اثر اللطیفهٔ الصالحهٔ لیعقر ناقهٔ شوقها. فقال لهم رسول اللّه. ای اللطیفهٔ ناقهٔ اللّه و سقیها، ای احذروا عقر ناقهٔ الشوق و شربها من عین الذکر. فکذبوه فعقروها. بتکذیبهم صالح اللطیفهٔ النفسیهٔ و عقروا ناقهٔ الشوق، فدمدم علیهم ربهم بذنبهم. ای اهلکهم اللّه فسواها ای عمهم بذلک العذاب. و لا یخاف عقباها. و لا یخاف القوی العاقرهٔ فی عقر ناقهٔ الشوق، عاقبهٔ الامر، فاهلکهم بطغیانهم و تکذیبهم ایاه «۱»

(۱) تاویلات النجمیهٔ تفسیری

است که تا سوره طه منسوب است بشیخ نجم الدین رازی و از آنجا تا آخر قرآن منسوب بعلاء الدولهٔ سمنانی است. قسمت منسوب برازی از اهم تفاسیر اشاری و اقرب بصواب است. اما قسمت منسوب بسمنانی چنان نیست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۰ علاء الدوله یکی از تکفیر کنندگان ابن عربی است. و شاید وی میخواسته منصب تأویل ناروا خاص خودش باشد. و دیگری با او در این مورد شریک نباشد یا بتعصب قومی او گران آمده که سمنان از قرطبه عقب بماند. رنگ دیگری از تفسیر صوفی نه تنها انحراف از مقاصد قرآن بوسیله تأویل نارواست بلکه بازی با الفاظ است برای مرعوب ساختن جهال که چون چیزی را نمی‌فهمند در برابر آنان تسلیم می‌شوند. چنانچه قاضی روزبهان بقلی در تفسیر عرایس البیان، در قوله تعالی لَیْسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذِینَ لا یَجِدُونَ ما یُنْفِقُونَ حَرَجٌ گوید: وصف اللّه زمرهٔ اهل المراقبات. و مجالس المحاضرات الهائمین فی المشاهدات، المستغفرین فی بحار الازلیات. اللذین انحلوا جسومهم بالمجاهدات و امرضوا نفوسهم بالریاضات، و اذابوا قلوبهم بدوام الذکر. و جولانها فی الفکر و خرجوا بعقائدهم الصافیهٔ عن الدنیا الفانیهٔ بمشاهدهٔ الباقیهٔ. بان رفع عنهم بفضله حرج الامتحان و ابقاهم فی مجالس الانس و ریاض الایقان. تا آنجا که گوید. لیس علی الضعفآء یعنی الذین اضعفهم حمل اوقار المحبهٔ و لا علی المرضی الذین أمرضهم مرارهٔ الصبابات، و لا علی اللذین لا یجدون ما ینفقون، اللذین یتجردون عن الاکوان، بتجرید التوحید، و حقائق التفرید حرج عتاب من جههٔ العبودیهٔ، و المجاهدهٔ لانهم مقتولون بسیف المحبهٔ، مطروحون بباب الوصلهٔ. حال ببینیم چند اصطلاح نا آشنا در اینجا بکار رفته است. مجالس المحاضرات، المستغرقین فی بحار الازلیات، ریاض الایقان حقائق التفرید، اوقار المحبهٔ، مرارهٔ الصبابات. اصطلاحاتی که بناچار در نظر روزبهان هر یک مفهومی معین و متمایز دارد و هیچگاه کسی بخود زحمت نداده که از او یا از معجبین بآثار او بپرسد، تا آنها را مشخص و وجود آنها را محقق سازد، اگر تفسیر آیه چنین است پس تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۱ حکم کسانی که از جهاد معافند در کجای قرآن یاد شده است، و نیز باید برای ابی بن کعب صحابی بزرگ پیغمبر متأسف بود که در عهد روزبهان نبوده است تا مراد اللّه را از قرآن بداند. و بهر حال اگر ردیف کردن کلمات قلنبه، برای ارعاب و تسخیر اذهان ساده و بی‌اطلاع فضیلت و

هنر و از لوازم مرشدی است، من هم با استغفار از عمل خودم که صرفا برای نشان دادن اسانی بیهوده سرائی است میگویم. وصف اللّه زمرۀ اهل الاشارات، و ارباب البشارات، الغواصین فی قعور بحور حقائق الباقیات، المستخرجین لالی اصداف المرایا و التعینات الفانیات، المشاهدین مجالی انوار الازلیات السرمدیات، الهائمین فی فیافی الافاقیات، السائحین فی اجواء بیداء الانفسیات، اللذین اسمنوا جسومهم بنعم اللّه الطیبات، و اشعلوا افئدتهم بنیران الشوق و الصبابات، فهم ضعفاء فی انفسهم، اقویاء بوجه ربهم مرضی من هیمان اللقاء، مرضیین عند ناصر الاولیاء، فاذا لیس علیهم حرج فیما اعلم و یعلمون فافهم الاشارات لتحصیل البشارات، فلیس حاکم علی الضعفاء و لا حاکم علی المرضی و الفقراء فهم احرار من ربقۀ التکلیف، برحمۀ من اللّه الخبیر اللطیف «۱» اگر بخواهیم نمونه‌های دیگری از تاویلات صوفیه بیاوریم اطناب ممل خواهد بود، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. باید دانست که در میان تفاسیر صوفیان قسمی تفسیر هست که چون درجات تدبر است، چنانچه در بخش تفسیر برای و ظهر و بطن از قانون تفسیر بآن اشاره کرده‌ایم، که با ظاهر قرآن منافات ندارد، و با شروطی که ذیلا یاد می‌شود قابل قبول است و آنرا اصطلاحا تفسیر اشاری گویند. شرائط قبول تفسیر اشاری عبارتست از. ۱- آنکه با ظاهر قرآن منافات نداشته باشد و مقصود ما از ظاهر همانست که

(۱) از- لیس و لا- لفظ انها مراد

است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۲ شرائط قانونی تفسیر در آن موجود باشد. بنابراین ظاهر الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی استوای حسی نیست بلکه استواء استعلائی است. ۲- آنکه منافات با نظم و سیاق قرآن مجید نداشته باشد. (۳) آنکه ادعا نشود که تفسیر همانست لا غیر. ۴- معارض شرعی و عقلی برای آن نباشد. و هر چند بعضی از این شروط در بعض دیگر متداخلند اما برای تأکید مذکور شدند. تا درباره فهم قرآن که مستند معارف اسلامی است کمال احتیاط رعایت شده باشد. بنابراین تفاسیر اشاری زیر نارواست. اول مانند تفسیر ابن عربی یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ ای جعلوا ما ظهر منکم وقایۀ لربکم که قبلا گفتیم: زیرا هم مخالف قوانین لسانی و ظاهر قرآن است هم مخالف سیاقست، هم معارض تفاسیر مأثور و سنت و نیز مخالف عقل. دوم مانند تفسیر سمنانی در قوله تعالی إِذِ انْبَعَثَ أَشْقاها که نیز چنان است سوم مانند تفسیر إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ که مخالف همه مبانی و قواعد و عقل است دو نمونه از تفاسیر اشاری که واجد شرائطند: یکی تفسیر غرائب القرآن نیسابوری است، دیگری تفاسیر بعضی از آیات در مثنوی جلال الدین محمد مولوی قبلا گفتیم که صاحب غرائب القرآن در اول کتابش اقرار کرده که اشاراتش به عنوان تفسیر نیست. و چنانچه در آنها خلافی یافت شود از قصور اوست و استغفار می‌کند. در مثنوی مولوی بمناسبت مقام بسیاری از آیات قرآن بطور اشاری تفسیر شده که مانند درجاتی از تدبر در قرآن مجید است، و مولوی عنوان تفسیر را برای آن اشارات ادعا نکرده است. درباره لا نُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ گوید: تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۳ ده چراغ ار حاضر آری در مکان هر یکی باشد بصورت غیر آن فرق نتوان کرد نور هر یکی چون بنورش روی آری بیشکی اطلب المعنی من الفرقان و قل لا نفرق بین آحاد الرسل گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماند یک شود چون بفشری در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست در تفسیر قوله تعالی إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ الحجر/ ۹ گوید: مصطفی را وعده داد الطاف حق گر بمیری تو نمیرد این سبق من کتاب و معجزت را حافظم بیش و کم کن راز قرآن مانعم کس نتاند بیش و کم کردن در او توبه از من حافظ دیگر مجوی نام تو از ترس پنهان می‌کنند چون نماز آرند پنهان میشوند «۱» خفیه می‌گویند نامت را کنون خفیه هم بانگ نماز ای ذوفنون از هراس و ترس کفار لعین دینت پنهان میشود زیر زمین من مناره پر کنم آفاق را کور گردانم دو چشم عاق را چاکرانت شهرها گیرند و جاه دین تو گیرد زماهی تا بماه تا قیامت باقیش داریم ما تو مترس از نسخ دین ای مصطفی ایرسول ما تو جادو نیستی صادقی هم خرقه موسیستی هست قرآن در کفت

همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها تو اگر در زیر خاکی خفته‌ای چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای گرچه باشی خفته اندر زیر خاک چون عصا آگه بود آن جان پاک آنچنان کرد و از آن افزون که گفت او بخفت و بخت و اقبالش نخفت در تفسیر قوله تعالی إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ گوید

____ (۱) آیه مبارکه در مکه هنگام

ضعف اسلام نازل شده خود یکی از معجزات قرآن در اخبار از غیب است و اشعار مولوی اشاره بآنست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۴ کرده او کرده تست ای حکیم مؤمنان را اتصالی دان قدیم مؤمنان معدود و لیک ایمان یکی جسمشان معدود و لیکن جان یکی غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگرست باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی جان حیوانی ندارد اتحاد تو مجو این اتحاد از روح باد گر خورد این نان نگردد سیر آن ور کشد بار این نگردد آن گران بلکه این شادی کند از مرگ آن از حسد میرد چو بیند برگ آن جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست جمع گفتم جانهاشان من باسم کان یکی صد جان بود نسبت بجسم همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه‌ها چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده در خاتمه برای توضیح بیشتر مطلب که لغزشگاه طالبان علم است کلام شاطبی را می‌آوریم، وی گوید: گاهی وحدت قصد یا قرب مقصدی با مقصد دیگر سبب تأویل می‌شود، که نباید آن را تفسیر نامید، اما فی حد ذاته مطلبی است، که در مقصد قرآن مشابه و بدون معارض است. پس باعتباری میتواند تأویل جائز باشد، چنانچه سهل بن عبد اللّه شوشتری در قوله تعالی فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ البقره ۲۲ گوید «اکبر انداد نفس امارهٔ بالسوء است.» و در اینجا میتوان آنرا تحت عموم انداد برد، و این تاویل با ظاهر قرآن مشکل است، زیرا مساق آیه و محصول قرائن دلالت دارد که انداد اصنام‌اند، یا دیگر چیزهائی که مورد پرستش‌اند، اما وجهی که جاری بر صحت است آنست، که اولا آن را تفسیر بحساب نیاورده، دیگر آنکه ندی آورده که در اعتبار شرعی دو شاهد از قرآن در ند بودن دارد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۵ اول آنکه گاهی معنی آیه را از باب اعتبار در موردی که نازل نشده اما در قصد یگانه است یا قرابت دارد جاری سازند و در اینجا چون حقیقت ند مضادت با ند است، و شان نفس اماره چنان است که صاحبش را بمتابعت از هوی و مخالفت امر مولی وادار می‌کند شاهد آن از قرآن قوله تعالی اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ توبه ۳۱ است در صورتی که آنها را نمی‌پرستیدند، بلکه از ایشان اطاعت کور کورانه می‌کردند. دوم آنکه هر چند درباره اصنام نازل شده و درباره کفار است، اما مسلمانان نسبت بمقصود و مفادان سهمی دارند، هم چنانکه عمر به بعضی از دنیاپرستان مسلمان گفت این تذهب بکم هذه الایهٔ أَذْهَبْتُمْ طَيِّباتِكُمْ فِي حَياتِكُمُ الدُّنْيا- الاحقاف ۲۰ و حال آنکه آیه درباره کفار نازل شده است، انتهی کلام شاطبی «۱» و ما می‌گوئیم همان عذر اول کافی است که بعنوان تفسیر نیاورده، و آن را چون تمثیلی که محصول تدبر است بیان کرده است. اما نمونه ذیل را نمی‌توان توجیه کرد بنابراین تاویلی اشاره‌ای اما نارواست. در قوله تعالی وَ الْجارِ ذِي الْقُرْبى وَ الْجارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ النساء ۳۶ گوید: جار ذی القربی قلب است، و جار الجنب نفس طبیعی و صاحب بالجنب عقل مقتدی بعمل شرع است و ابن السبیل جوارح مطیعه‌اند. اکنون توجه کنید که در مثال اول ند از معنای لغوی خود منعزل نشده، زیرا ند بمعنی نفس اماره میتواند فردی از افراد عام ند در آیه باشد مؤیداتی هم داشت، اما در مثال دوم اولا عام و افراد عام در کار نیست، بلکه موضوعاتی خاصند که در لغت عرب معانی آنها مشخص است، و اگر بمعنی دیگر استعمال شوند، حکم و مورد آنها دانسته نیست، زیرا از افراد عام نیستند، که حکم قابل سرایت بانها باشد، ____ (۱) مقدمه

تفسیر قاسمی. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۶ ثانیا مؤیدات خارجی تأیید این نوع فهم باطنی و اشاری نمی‌کند. و از این قبیل

است تفسیر الم منسوب بابن عباس که الف اشاره است باللّه و لام بجبرئیل و میم بمحمد، زیرا اینگونه تصرفات در کلام عرب سابقه ندارد، و حدیث ابن عباس مرفوعه نیست، و اگر کسی گوید: حدیث مرفوعه هم در این باره هست، می گوئیم مثل ما در مورد تفسیر غیر مرفوعه ابن عباس است و منافاتی ندارد که مرفوعه مورد قبولی این تفسیر را تایید کند. چه بسا خوانندگانی گمان کنند که در بحث مکتب صوفیه طعن و طنز و تعصب بکار رفته باشد، اما خدا گواه است که قصدی و غرضی جز ابدای حقیقت در حد دریافت خودم در کار نبوده است. و این بود غایت مستطاع تلاش من در راه شناخت تاویلات ناروا، که توسط افرادی مشهور که ایشان را از بنیان گزاران تصوف می‌شمارند بجا مانده است. اینک آنچه می‌دانیم، در طبق اخلاص گزارده بطالبان حقیقت تقدیم می‌کنم، باشد که منقدین اهل فن که در این کار استادند آنرا تصحیح نمایند. در صدر اسلام مردان پاک اعتقادی بود که به پیروی از پیغمبر اکرم دل بدنیا نبسته زرق و برق زندگانی مادی ایشان را نمی‌فریفت، فضیلت را در تقوی و فداکاری می‌جستند، و اجر خود را از خداوند می‌خواستند، هم ایشان در عبادت و خدمت بخلق بود، عبادات ایشان در قالبهائی انجام می‌شد که پیغمبر دستور داده بود، و هرگز از آن فراتر نمی‌رفتند. برای رفاه زیر دستان تلاش می‌نمودند، و باصلاح معتدل دنیا و آخرت با روشی میانه می‌پرداختند، وجه تمایزی از جامعه اسلامی نداشتند، دعوی ایشان در علم و معرفت ماخوذ از قرآن و سنت و متناسب با آنها بود، دعوی کرامت نداشتند، ادعای ما فوق بشری نمی‌نمودند، از شهرت و جاه طلبی بیزار بودند، پروای پیرو و مرید نداشتند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۷ قرآن و سنت محک و مستند و لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ نصب العین ایشان بود، هر چه را سنت پیغمبر هماهنگ نبود بدعت و ضلالت میدانستند محل عبادت ایشان تنها مسجد بود، اهل ایثار و فداکاری و انصاف و شهادت حق بودند و اینها خود مجاهده‌ای سنگین است که شب‌زنده‌داریها و روزه مدام از آن آسانتر است. جالبتر آنکه هم مرد خدا بودند هم عضو مفید و خدمت‌گزار جامعه خویش اگر سبحانی ما اعظم شانی محصول معارف اسلامست می‌بایستی از بعضی صحابیان خاص پیغمبر نمونه آن دیده شده باشد، تا نگویند دین اسلام دویست و چند سال بعد از پیغمبر اسلام بکمال رسیده است «۱». کم‌کم مرد خدا و مرد دین و مرد خوب بودن مانند هر چیز دیگر مورد سوء استفاده فرصت طلبان و سیاستمداران قرار گرفت، ریاکاری و ظاهر سازی رواج یافت زاهد بودن و عابد بودن بجای آنکه سری میان بنده و پروردگارش باشد لقب شد، و آن القاب در میان جامعه اسلامی در سر کوچه و بازار ورد زبانها بود، نامزدان مقام مرد خوب شماره داشتند. شماره‌های دوتائی، هشت تائی، ده تائی و غیره این نوع شماره گزاریها اولین نتیجه بدی که داشت همت جامعه را سست میکرد و کم‌کم میپذیرفتند که همه لایق مرد خوب شدن نیستند.

---

(۱) ابن کثیر در البدایة و النهایة ۱/ ۳۲۹ گوید علت مخالفت امام احمد با صوفیه از کلام ایشان در تقشف و شدت سلوک بود. که در شرع سابقه نداشت. و درباره تدقیق در محاسبه نفس چنین امری از شرع نیامده بود وی مردم را از حارث محاسبی بر حذر می‌داشت. و وقتی باو می گفتند در کلام او عبرتی است جواب می‌داد من لم یجد العبرة فی کلام اللّه لن یجدها فی هذه الکتب. هل سمعت ان مالک بن انس و سفیان الثوری و الاوزاعی. قد کتبوا مثل ذلک الخطرات. جلد ششم عالم الفکر شماره ۲/ ۳۴۱. تنبیه عبرت گرفتن از بعضی کلمات دلیل متابعت از گوینده در همه موارد نیست قال رسول اللّه الحکمة ضالة المؤمن اخذها حیث وجدها.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۸ دیگر آنکه شهرت و لقب خود پرده‌ای است بر روی حقائق، و سدی است مانع از گسترش بحث و تحقیق و جرح و تعدیل، و از همین‌جا سوء استفاده آغاز گردید. تاریخ صدر اسلام پر است از این لقبها و شهرتها، که همه برای استتار فضیلت عترت پیغمبر، و دور نگه داشتن ایشان از جامعه بکار رفته است، منصور دوانیقی که خود از خاندان بنی هاشم است. گوئی در ذخیره‌های علمی خاندان خود چیز جالبی برای اتعاظ نیافته است که در برابر عمرو بن عبید معتزلی

یکی از زهاد ثمانیه، و استماع موعظه او گریه تمساحی سر می‌دهد و می گوید کلکم یطلب صید، کلکم یمشی روید، غیر عمرو بن عبید، اما هرگز چنین نبود، بلکه می‌خواست با این تظاهر چشمگیر، مردم را از خانه پیغمبر، که در آنوقت نگهدارنده‌اش امام بر حق جعفر بن محمد الصادق سلام اللّه علیه بود روی گردان کند. سر آغاز عنوان و لقب صوفی هر وقت و هر چه باشد، از صفا، صوف، صفه، صوفه نام شخصی (در جاهلیت)، صوفانه (نام گیاهی صحرائی)، سوفیا (یونانی)، صوفی و صوفیه (راهب و راهبه)، تاثیری در تعریف واقعی آن ندارد. تعریف واقعی صوفیه همین مفهوم تبادری آن است، که پس از گذشت سال‌ها و هزاران دستکاری‌ها مورد پذیرش صوفیان، و متبادر در ذهن جامعه‌ی اسلامی است. متاسفانه این تعریف قدیسان مسیحی را بیاد می‌آورد، نه صحابیان خاص پیغمبر اسلام را می گویند اولین بار ابو هاشم فرزند محمد حنفیه را صوفی می گفتند، جاحظ در کتاب حیوان داستانی از دیر راهبان می‌آورد و در آن می گوید: خلونا بعشرین صوفیه، که دلیل استعمال صوفیه بمعنی راهبه است افرادی هم در زمان حضرت صادق علیه السلام ملقب بصوفی بودند، و با حضرت مناظراتی داشتند، که در کتب أخبار هست، و چنین معلوم می‌شود لباس پشمینه هم از نظر دوام و گرمی لباس فقیرانه‌ای بوده است هم از نظر خشونت لباس ریاضت و کم‌کم کسانی که میخواسته‌اند بفقر و قناعت و ریاضت متصف باشند آنرا لباس خود قرار داده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۱۹۹ و با مرور زمان برای افراد خاصی لقب و عنوان شده است. این افراد در آغاز از حیث عمل زاهدانه و فقیرانه و ریاضت و عبادت متمایز بودند و بعدا از حیث قول و نظر و بیان معارف در قالبهائی نوظهور چون کلمات قصار و اشعار زاهدانه و عاشقانه. اما بخش اول که تمایز از حیث زهد و عبادتست نباید فراموش کرد که کثرت عبادت و افراط در زهد هم بدعتست مرز و اندازه هر عمل عبادی باید از شرع رسیده باشد امت اسلام امت وسط است. و دین اسلام سمحه و سهله، و قول پیغمبر اکرم فمن رغب عن سنتي فليس مني هشدار دهنده، هر کس نفس خود را از تناول حلال خداوند بی عذر شرعی منع کند یا طریقه‌ای برای عبادت غیر از آنچه در کتاب و سنت است بسازد بدعت گزار است و بدعت‌گزار ملعونست، بتجربه هم ثابت شده که عقل در تشخیص مصالح و مفاسد استقلال ندارد. زیرا آن مصالح اگر دنیوی است تشخیص کامل آنها وابسته بانجام تمام آزمایش‌ها و آمارگری‌ها و نتایج آنهاست و آن همیشه در راه تکاملست نه در اوج کمال بنابراین ناممکن و ناتمام است. و اگر اخرویست بطریق اولی نیازمند وحی و آگاهی بر غیب عالمست. بنابراین بدعت‌گزاری در عبادت کما و کیفا بعنوان دریافتهای شخصی و اجتهادات فردی هم مخالف عقل است. هم مخالف دین مضافا بآنکه یکی از نتایج ویرانگران که ریشه همه مفسده‌ها و ذلت و زبونی جامعه‌هاست. همانا تفرقه و انشعاب در وحدت دینی و ملی است. خدا و پیغمبر و کتاب و کعبه و مرز احکام و عبادات در اسلام همه یکی است، شریعت کاملست، و گوئی صوفی با پیشنهاد دستورات بی‌سابقه، مدعی نقص آنست که بدست او ترمیم شده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۰ وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ. این اشاره آنهم از طرف خداوند هرگز بامر ناشناخته‌ای نخواهد بود، در وقت نزول آیه صراط مستقیم روشن و شناخته شده و مبین بوده است و هر چه بر خلاف مرزبندیهای پیغمبر است باطل و بدعتست. اما از حیث فکری و نظری، نمیتوان انکار کرد که در فرهنگ نظری صوفیان مطالب بسیار مهمی مقتبس از کتاب و سنت است، که خود بیان تفصیلی آن موارد از کتاب و سنتست، و نیز نمیتوان انکار کرد که قسمت مهم این آراء و افکار و نظراترا، فلسفه‌ای شاعرانه تشکیل میدهد. اینان همچون شاعران عوالمی خلق کرده و بان پناه برده‌أند، این عوالم جذبه‌ای دارد که انسان مشتاق را برای لحظاتی از عالم محسوس ذهول می‌دهد، و سبکبار می‌سازد. اما آیا این نظر و این خلق شاعرانه و این جذبه لحظه‌ای جامع و مبین حقایق دینیست که پیغمبر اسلام آورده است معارف اسلام بر منطق استوار است نه بر جذبه و سر خوشی. مضافا بآنکه این خلق شاعرانه مهار گسیخته است و اینهمه شطح و طامات و تاویلات ناروا از همین بابست. کم‌کم صوفی بودن

عنوانی شد که در جامعه نفوذ می‌یافت، و با تشکل و تمایز در تکیه‌ها، زاویه‌ها، رباطها، و خانقاهها، شکل می گرفت، شکل خانقاه بعنوان محل ریاضت و عبادت با تمایز خاص خود را از عبادتگاه عمومی اسلام یعنی مسجد، مسجد ضرار را بیاد می‌آورد، و بنا بآیه شریفه: وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ کُفْراً وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلَّا الْحُسْنی وَ اللَّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ التوبهٔ- ۱۰۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۱ اگر در آنجا ترویج کفر نشود اما تفریق بین المؤمنین بطور قطع و یقین حاصل می‌شود، و استناد صوفیه بعمل پیغمبر درباره اهل صفه بیجاست و مندفع است بآنکه، اولا الجاء و اضطرار برای مهاجرین فقیر و بی مسکن مجوز آن بود، و ثانیا صفه قسمتی از مسجد بود و عنوانش محل عبادت نبود، تا تفرقه‌ای از آن ببار آید، دیگر آنکه مشهورین متصوفه صدر اول، مانند فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و حارث محاسبی و شبلی هرگز محل خاصی به نام مجتمع یا محل عبادت اختیار نکرده بودند. در دوران سلجوقی خواجه نظام الملك در ترویج صوفیه سخت می‌کوشید و بذل مال برای تکایای صوفیه را بحد اسراف رسانید، وقتی ملکشاه او را در این اسراف سرزنش کرد، گفت برای تو در شبها عبادت کنندگانی آماده کرده‌ام، که اگر صیحه کشند زلزله دنیا را بر سر دشمنان تو خراب کند و زمین ایشانرا فرو برد و او بود که غزالیرا بتصوف سوق داد و معلومست که چون ملکشاه از فرهنگ اسلام اطلاعی نداشت قبول می‌کرد. زیرا در فرهنگ احکام اسلام مقابله با دشمن بوسیله بهترین اسلحه توصیه شده نه بوسیله عبادت مبادله عبادت خالصانه برای خداوند با اسلحه مادی جاهلانه و غبن‌آور است «۱» و «۲» سیاست نظام الملك معارضه‌ای بود با تبلیغات پیگیر و نافذ، تعلیمیه یعنی پیروان حسن صباح. که خطر بزرگی برای حکومت سلجوقیان فراهم ساخته بود.

---

(۱) ابو حامد الغزالی/ ۸۵۷. (۲) ابن جبیر در رحله خود درباره خانقاههای سه‌گانه دمشق بنامهای سمیساطیه قصر و طواویس و زندگی صوفیه در آنها می‌نویسد. و هذه الطائفهٔ الصوفیهٔ هم الملوك فی هذه البلاد لانهم قد کفاهم اللّه مؤن الدنیا و فضولها. و فرغ خواطرهم لعبادته من الفکرهٔ فی اسباب التعایش. و اسکنهم فی قصور تذکرهم قصور الجنهٔ فالسعداء الموفقون منهم قد حصل لهم بفضل اللّه تعالی نعیم الدنیا و الاخرهٔ ابو حامد/ ۴۸۳. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۲ اوج گسترش سلاسل صوفیه و تشکیلات خانقاهی و تعالیم رهبانی در قرن هفتم بود، و ما را هشدار می‌داد، که این وقایع با بروز ضعف در حکومت اسلامی بواسطه جنگهای صلیبی، و سلطه مغول، و آشنائی بیشتر مسلمانان با مظاهر مسیحیت و طلیعه بیداری و پیروزی غرب، نسبت مستقیم داشته است. قرن هفتم شاهد افراد سرشناسی از صوفیان بود، نجم الدین کبری، نجم الدین رازی، سعد الدین حموی، ابن عربی، صدر الدین قونوی، جلال الدین رومی، ابن فارض مصری، و امثال ایشان که ضعف اسلام را میدیدند و گویا با وزش نسیم بی‌نیازی حق از این صرصر ویرانگر غمی بدل راه نمی‌دادند. در زمان تیموریان صوفیان اثر مهمی ندارند، صفویه با آنکه خود صوفی زاده بودند، توجهی بصوفیان نداشتند، در زمان نادر شاه خبر مهمی از صوفیان نیست. اما از اوائل دوران قاجاریه سیل صوفیان از هند بایران سرازیر می‌شود معصومعلی شاه دکنی با گروه پیروان خود بایران می‌آیند، در کربلا و کرمانشاهان رحل اقامت می‌اندازند، و سلاسل معروف بشاه نعمهٔ اللهی از ایشان گسترش می‌یابد که غالب صوفیان امروزی ایران از ایشانند. نفوذ عجیب حاج میرزا آقاسی در محمد شاه و سوق او را بتصوف و روی گردانی از شریعت راهی برای تعلیل پدیده‌های تاریخی نشان می‌دهد. بعد از قرن هفتم اثر مهمی که بتواند با آثار قرون گذشته برابری کند هرگز از صوفیان بدست نیامده است. ناگفته نماند که سلاسل متصوفه مغرب از مصر تا مراکش، مانند شاذلیه، و رفاعیه، و سنوسیه، و جز آنها در سه مورد با صوفیان هند و ایران وجه امتیاز داشته‌اند اول التزام بتحصیل کامل علوم شریعت، دوم تبلیغ اسلام در مناطق آفریقا و آسیا سوم مشارکت در جهاد با دشمنان خارجی، مسلمانی بسیاری از مردم آفریقا رهین مجاهدت مبلغان طرق صوفیه مغرب است. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۳ انصاف باید داد، در روزگاری که شعر و شاعری در صدر معلومات مورد احترام بود، جامعه از اشعار صوفیان که آمیزه‌ای از وصف زیبائی و عشق و استعاراتی برای بیان معارف صوفیانه بود، سود می‌برد، و جامعه فقیر از دانشها، با اعجاب و احترام بآن می‌نگریست. صوفیان بخشی از ادبیات زمان خود را رونق بخشیدند، چشش لذتی که نغمه‌های عاشقانه صوفیان بدوستداران هوس، یا عشق، یا فضیلت، می‌دهد قابل انکار نیست، اما تفکیک انگیزه‌ها در آن کاری بس دشوار است. در این میان یک بخش مهم از آن آثار در سطحی بالاتر، مانند مثنوی مولوی مخزن الاسرار نظامی حدیقهٔ الحقیقهٔ سنائی برای طالبان حقیقت و حق پرستان. انگیزه بخش و آموزنده است. سند محکومیت انبوه صوفی نمایان را در مثنوی مولوی میتوان یافت. از هزاران تن یکی تن صوفیند ما بقی در سایه او می‌زیند خواننده مطلع و با فراست بخوبی میداند، که اعتقاد ما آنست، مردان خدا و خوب مردان، و ابر مردان، در طول تاریخ اسلام فراوان بوده‌اند. اما هرگز دستگاهی متمایز از جامعه اسلامی، که مقومات آن خانقاه، و مسند، و مرید، و مرشد، و ذکر دسته جمعی، و وابستگیهای سیاسی برای انجام کارهای دنیائی، و پرهیز کردن از مصاحبت فقهای دینی، باشد در برنامه ایشان نبوده است. آنان در درجه اول اهل دانش بودند. و در بیان معارف اسلامی، و مضامین دینی، و اندیشه‌های انسانی، و تحلیل نفسانیات، که هدف اخلاقی دارد، کارهای مهمی انجام داده‌اند، مردم را بخیر و صلاح و تقوی با اعمال خود رهنمون بوده‌اند. کار ایشان بازتاب انحصار علوم اسلامی در علم احکام، و بفراموشی سپردن فرهنگ عظیم و همه جانبه اسلام، بازتابی برای ترف و تجمل و مجون دربار عباسی که سازنده امثال ابو نواسها و بشارها بود، بازتابی برای مظالم یزیدها، حجاجها، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۴ منصورها، بازتابی برای هرج و مرج خوارج، صاحب الزنجها، و قرامطه بود، بازتابی برای افراط متکلمین در رفض وجدانیات بود، ادعای اختصاص بخداوند و مقام قرب و کرامت نداشتند. با این همه شناسای پیغمبر و خاندان او، و دوستدار پیغمبر و خاندان او بودند سخن کوتاه وقتی از پیغمبر اکرم می‌پرسند با که بنشینیم ما می‌فرماید همان چیزی که برادرم عیسی گفت با آنکه دیدنش خدا را بیاد شما آورد و عملش دنیا را در نظر شما خوار کند و سخنش بر دانش شما بیفزاید حال بفرمائید و او را بیابید، و از اصطلاحات لفظی، و زرق و برق در و دیوار، و انبوه مریدان و شهرتهای بی اصل مرعوب نشوید، کاش مدعیان تصوف پیشنهاد خیر خواهانه ما را می‌پذیرفتند، و اگر نیت ایشان در طلب حق صادق است، این نیروهای آماده را بهدر نمی‌دادند و بهترین بهره برداری انسانی را از آنها بدست می‌آوردند. (۱) برداشتن همه صور و وجوه تمایز مانند خانقاه لباس خاص و تشریفات خاص. (۲) تعلیم معارف اسلامی تخلی از صفات ذمیمه و تجلی بصفات حسنه و تفهیم مطلب بطالبان. (۳) تفهیم این مطلب که رکن اعظم وصول بحقیقت تزکیه اخلاق است نه ذکر شماره‌ای. (۴) التزام بنماز جماعت در مساجد بیش از دیگر افراد. (۵) تعظیم شعائر الهی و اسلامی به نیت انتسابی که دارند، و ترک بدگوئی درباره فقهاء دینی. (۶) تطبیق عبادات و تعریف افکار خود با موازین کتاب و سنت. (۷) نادیده گرفتن مدیحه سرائی برای مرشدان و کرامات ایشان. (۸) تفهیم این مطلب که سلوک در راه حق برای همه شامل و فراگیرست و خاص افراد انگشت شماری نیست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۵ (۹) احترام گزاری بفقراء و زیر دستان که طالب راه حقند، بیش از متنفذین و ثروتمندان. (۱۰) انکار مقام خاصی بنام قطب یا ولی یا مرشد یا رکن یا باب و امثال آنها و قبول سه مقام با مرزهای اسلامی خود، اول رسالت و خاتمیت پیغمبر اسلام، دوم امامت ائمه اثنا عشر، سوم فقیه جامع الشرائط که مصداقش هر که باشد نه به طور نص و قرارداد وراثتی، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۶

خطبهٔ المتقین

خطبۀ المتقین اینک هم برای تبرک هم بعنوان فصل الخطاب ترجمه خطبۀ المتقین سید الموحدین امیر المؤمنین علی علیه السلام را که سند بلا منازع توحید و معرفت است می‌آوریم تا هر که خواهد در سلوک راه حق از رفیق راهی مدد گیرد که مصداق آن باشد. گویند صاحبی داشت بنام همام، روزی بمولی گفت صف لی المتقین حضرت در جواب او تامل داشت تا اصرار کرد حضرت فرمود اتق اللّه و احسن فان اللّه مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون همام باین اندازه قانع نشد پس از حمد و ثنا فرمود. بدرستی که خداوند خلق را آفرید آنگاه که آفرید، در حالی که از فرمانبرداری ایشان بی نیاز، و از نافرمانی ایشان در امان بود نه نافرمانی گنهکاران زیانش میرساند و نه فرمانبرداری مطیعان سودش میداد، آنگاه ابزار زندگی را میانشان تقسیم کرد و هر کدام را در جایگاه ویژه‌اش بنهاد. پس پرهیزگارانند که در این جهان اهل فضیلت‌اند گفتارشان نیکو و استوار است، پوشاک ایشان میانه، روش ایشان بفروتنی است، گوشهای خود را بشنیدن دانشهای سودمند وقف کرده‌اند، چونانکه در آسایش خویشتندارند، بهنگام بلا شکیبایند. اگر اجل و سرنوشت نبود، جانهایشان در پیکرهایشان چشم بهم زدنی آرام نمی‌گرفت، از بسیاری شوقی که بپاداش، و بیمی که از کیفر دارند، آفریننده در نهاد ایشان چنان بزرگ است، که هر چه جز اوست بچشمشان کوچک و ناچیز است، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۷ ایشان و بهشت جاودان چونان کسی هستند که هم اکنون آنرا دیده و در آن بعیش و نوشند. اینان و دوزخ چونان کسی هستند، که هم اکنون آن را دیده و در آن شکنجه می‌بینند، دلهایشان (از آلودگی بدنیا) اندوهبار است، همه از شر ایشان در امانند. پیکرهایشان (از تلاش در راه انجام وظیفه) لاغر است آرزوهایشان سبک نفوسشان پارسا است، روزی چند شکیبایند، که آسایشی پایدار بدنبال دارد. چه تجارت سودآوری، که پروردگارشان برایشان فراهم ساخته است، دنیا ایشان را خواست، اما ایشان دنیا را نخواستند. دنیا خواست اسیرشان کند، خود را خریدند (و آزاد کردند) اما شبها، بر پای ایستادگانند، خوانندگان قرآنند، قرآن را با شکیبائی با آرامی و فصاحت می‌خوانند، از خواندن قرآن اندوه بدل سر می‌دهند. زیرا در مقابله با محک خود را مقصر می‌یابند) برای درمان درد (اخلاقی و روانی) خود از قرآن مشورت میخواهند، چون بآیه‌ای تشویق‌آمیز و امیدبخش بگذرند، بر آن اعتماد می‌کنند، و در آن آرزو می‌بندند، و جان ایشان از شوق پرواز می‌کند. و می‌پندارند که در برابر چشم ایشان است. و چون بآیه‌ای بیم دهنده بگذرند، گوش جان بآن فرا می‌دهند، و می‌پندارند دمای جهنم در بیخ گوششان است (از فشار بیم) کمر خم می‌کنند، چهره و دستها و زانوها و انگشتان (برای سجده) فرش زمین می‌کنند، و از خداوند آزادی گردن خود (در قربانگاه عذاب) می‌طلبند، بسیار (در عبادت) را بسیار نمی‌دانند، همیشه خویشتن را متهم می‌سازند، (و میان خوف و رجا) از عمل خود بیمناکند. هرگاه (چاپلوسی) یکی از ایشان را ستایش کند، از آن ستایش می‌ترسند و می‌گویند من بخود آگاهترم، و پروردگارم از من آگاهتر بمن است، خداوندا به آنچه (درباره‌ام) می‌گویند، مرا بازخواست مکن، و مرا بهتر از آنچه گمان میکنند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۰۸ بساز و آنچه را (از بدنهای من) نمیدانند، بر من ببخش و مرا بیامرز. از نشانه‌هائی که در ایشان می‌بینی استواری در دین هوشیاری در عین نرمخوئی ایمان در سر حد یقین، حرصی وافر (در کسب) دانش، دانشی در عین بردباری، میانه‌روی در عین مالداری خشوع در عبادت، برازندگی (و مناعت) در عین تنگدستی، شکیبائی هنگام شدتها، طلب از راه حلال، سر زندگی (و نشاط) در هدایت، روی گردانی از طمع. آنچنانکه کارهای نیکو می‌کند اما بیمناک است، (که آیا وظیفه خود را انجام داده یا نه) شب که برای او فرا میرسد هم او شکر است، و روز او فرا میرسد هم او یاد خداوند است، شب بیمناک و روز شادمان است بیمناک است که مبادا غافل شود شادمان که از فضل و رحمت خداوند سرشار است. اگر نفس او در آنچه میخواهد چموشی کند، او را بزنجیر حرمان می‌کشد نور چشمانش در چیزهای پایدار است، و دل زدگی او از ناپایدار، علم را با حلم می‌آمیزد، و گفتار را با کردار، می‌بینی که آرزویش نزدیک و آسان است، لغزش او اندک، دلش خاشع، نهادش قانع،

خوراکش انـدک، کارش آسان، دینش اسـتوار شـهوتش مرده، غیظش فرو خورده، آرزوی خیر او میرود، از شـرش در امانند. اگر در گروه غافلان باشـد، از ذاکران بحساب می‌آیـد، و اگر در میـان ذاکران باشـد، از غافلان نیست، (زیرا قلبش حاضـر و حواسش جمع است) ظالم بخویش را می‌بخشد، بمحروم کننده خود عطا می‌کند، بآنکه ازش بریده می‌پیوندند، از فحش بدور است، گفتارش نرم و (مؤدبانه) است. بـدی از او بـدور است، نیکیش حاضـر و آماده است، خیرش روی آورده و شـرش پشـت کرده است، در دشواریها با وقار، در مشـکلات شـکیبا، در خوشـیها شکر گزار، بر آنکه دوستش ندارد ستم نمی‌کند، و درباره محبوب خود بگناه آلوده نمی‌شود، پیش از آنکه از او گواهی بخواهند بحق اعتراف می‌کند. امانت پیش او ضایع نمی‌شود، هر چـه بیـادش سپردنـد فراموش نمی‌شـود، کسـی را بلقب (زشت) تاریـخ تفسـیر(کمـالی)، ص: ۲۰۹ نکوهش نمی‌کنـد، زیـانش بهمسـایه نمی‌رسـد، کسـی را بر مصـیبت شـماتت نمی‌کنـد، در باطل داخل نمی‌شود، از حق بیرون نمی‌رود. اگر خاموش شود سکوتش او را غمگین نمی‌سازد، اگر بخنـدد آوازش بالا نمی‌گیرد، اگر بر او سـتم شود صبر می‌کنـد، تا خداونـد برایش انتقام گیرد، خودش از خودش در زحمت است (کار خود بـدیگری تحمیل نمی‌کنـد) مردم از او در راحت‌انـد، خود را برای آخرت بتعب می‌انـدازد، و مردم را از خودش باسایش میرسانـد، دوریش از آنکه دوری می‌کنـد زهـد و مناعت (و بی توقعی) است، و نزدیکیش بـآنکه نزدیک می‌شود نرمخوئی و رحمت است، نه دوریش تکبر و بلنـد پروازی است، و نه نزدیکش مکر و نیرنگ بازی. در این هنگام همام نعره‌ای بزد و جان بجان آفرین تسلیم نمود امیر مؤمنان فرمود بخـدا سوگند همین را بر او بیم داشـتم آنگاه فرمود موعظه بلیغ باهلش چنین می‌کند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۱

بخش دهم مکتب فلاسفه

بخش دهم مکتب فلاسـفه وَ مـا کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتـابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ إِذاً لَارْتـابَ الْمُبْطِلُونَ بَلْ هُوَ آیاتٌ بَیِّناتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ ما یَجْحَدُ بِآیاتِنا إِلَّا الظَّالِمُونَ عنکبوت ۴۶- ۴۷ ریزه کاریهای علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه که تعلق با همین دنییسـتش ره بهفتم آسـمان بر نیستش اینهمه علم بنای آخر است که عماد بود گاو و اشتر است علم راه حق و علـم منزلش صـاحب دل دانـد آن را بـا دلش مولـوی تاریـخ تفسـیر(کمـالی)، ص: ۲۱۳ بخش دهـم مکتـب فلاسـفه در میـان دانشمندان اسلامی افرادی یافت می‌شود، که نمی‌توان آراء تفسیری ایشان را بیکی از مکاتبی که نام برده‌ایم منسوب نمود، هم از آنجهت که ندرهٔ متعرض تفسیر شده‌اند، و گاهی بمناسبت مقام خواسته‌اند، آراء فلسفی خود را بقرآن مستند سازند و هم از آنجهت که آراء ایشـان تـابع آن مکـاتب نیست، و هر چنـد از حیث ابتغـاء تأویـل با آنها وجه مشترک دارنـد، و ایشان فلاسـفه اسـلامی‌انـد، و از مشاهیر ایشان که در اینجا نام می‌بریم، فارابی، و ابن سـینا، و ملاصـدری می‌باشـند فارابی در فصوص الحکم وحی را چنین تعریف می‌کند. «الوحی لوح من مراد الملک للروح الانسانی بلا واسطهٔ، و ذلک هو الکلام الحقیقی، فان الکلام انمـا یراد به تصویر مـا یتضـمنه بـاطن المخـاطب، فی بـاطن المخاطب لیصـیر مثله، فاذا عجز المخاطب، عن مس باطن المخاطب بـاطنه، مس الخاتم الشـمع، فیجعله مثل نفسه، اتخـذ فیما بین الباطنین سـفیرا من الظاهرین فتکلم بالصوت او کتب او اشار، و اذا کـان المخـاطب لا خطاب بینه و بین الروح اطلع علیه اطلاع الشـمس علی الماء الصافی فانتقش منه، لکن المنتقش فی الروح من شأنه ان یسـبح الی الحس الباطن اذا کان قویا، فینطبع فی القوهٔ المذکور فیشاهد فیکون الموحی الیه، یتصل بذلک باطنه و یتلقی وحیه الکلی بباطنه. درباره ملئکه گویـد: انها صور علمیـهٔ، جواهرها علوم ابداعیهٔ قائما تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۲۱۴ بذواتها، تلحظ لامر الاعلی فینطبع فی هویتها ما یلحظ و هی مطلقهٔ، لکن الروح القدسـیهٔ تخاطبها فی الیقظهٔ، و الروح البشـریهٔ تعاشرها فی النوم. ابن سـینا که نمی‌خواهـد در مبـادی فلسـفی خود خـدشه وارد آورد، ماننـد هر مسـلمان صـحیح الاعتقـاد دیگر سـعی بلیغ

می‌کند، تا معارف و معانی قرآن را با اصل فلسفی توضیح و تشریح کند. چنانچه معتقد است، قرآن سراسر رمز است، که افهام عامه نمی‌توانـد آن را درک کند، و می‌گوید باید کلام پیغمبر رمز باشد، همچنانکه افلاطون در کتاب نوامیس گفته: «آنکه بر معانی رموز پیغمبران واقف نیست، بملکوت الهی داخل نمی‌شود. در تفسیر قوله تعالی وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ- الحاقه/ ۱۷ گوید: و اما ما بلغ النبی (ص) عن ربه عز و جل من قوله وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ فتقول ان الکلام المستفیض فی استواء اللّه علی العرش، من اوضاعه ان العرش نهایة الوجود المبدعة الجسمانیة و تدعی المشبهة من المشرعین، ان اللّه علی العرش لا علی سبیل حلول هذا، و اما فی کلام الفلسفی، فانهم جعلوا نهایة الموجودات الجسمانیة الفلک التاسع، اللذی هو فلک الافلاک، و یذکرون ان اللّه تعالی هناک و علیه، لا علی سبیل حلول کما بین ارسطو فی آخر سماع الکیان، و الحکماء المتشرعون اجمعوا. علی ان المعنی بالعرش هو هذا الجرم. و در تفسیر عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ المدثر/ ۳۰ گوید: فیقرر ان النفس الحیوانیة هی الباقیة الدائمة فی جهنم، و هی منقسمة الی قسمین، ادراکیة و عملیة، و العملیة شوقیة و غضبیة، و العلمیة هی قصورات الخیال المحسوسات بالحواس الظاهرة، و فلک المحسوسات ستة عشر، و القوة الوهمیة الحاکمة علی تلک الصور حکما غیر واجب واحدة، ذاتیان و ستة عشر و واحده تسعة عشر، ثم یقول و اما قوله وَ ما جَعَلْنا أَصْحابَ النَّارِ إِلَّا مَلائِكَةً فمن العادة فی الشریعة تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۵ تسمیة القوی اللطیفة الغیر المحسوسة ملئکة «۱». ملا صدری در ضمن تفسیر سوره فاتحه گوید: «و الغرض من هذا الکلام، ان علم القرآن مختلف و الاذواق فیه متفاوتة، حسب اختلاف اهل الاسلام فی المذاهب و الادیان، و کل حزب بما لدیهم فرحون، الا ان سائر المشتغلین به منهم فی واد، و اهل القرآن و هم اهل اللّه و حزبه فی واد، لانهم من اهل القول و العبادة، و هؤلاء من اهل الکشف و الاشارة، و من ارادان یقتحم لجة هذا البحر العمیق، و یخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، کان یحبب علیه ان یقطع علی سائر التفاسیر، و یتفحص عن عقیدة کل فرقة من فرق اثنین و سبعین و یستکشف اسرار کل طائفة من طوائف المسلمین، لیمیز من محق و مبطل، و متدین و مبتدع، تا آنجا که گوید: و من بلغ الی هذا المقام من التحیر و الانضجار، و التهب نار نفسه الکامنة فیه لغایة الاضطرار، و اشتعل کبریت قلبه نارا من حدة غضبه علی نفسه، لما رأها بعین النقض و الاحتقار، و کان زیت نور الایمان فی قلبه یکاد یضیء، و لو لم تمسسه نار، فوقع علیه نور الانوار، و انکشف له سر من عالم الاسرار، و رأی بذلک النور الجلی اصل کل نظر دقیق، و شاهد بذلک السر الخفی غایة کل شک و تحقیق، و نهایة کل مبحث عمیق، و به یحصل له الاقتدار علی معرفة اسرار القرآن العظیم، و استیضاح لطائف کتاب اللّه العلیم، و معجزة رسوله الکریم و آله علیهم الصلوة و التسلیم «۲». توضیح شاید مراد صدر المتألهین از این سلوک و مجاهده و عرفان که برای بیشترین مردم میسر نیست همان معرفت اسرار قرآن باشد، نه تفسیر اصطلاحی، که برای همه سودبخش و مرغوب فیه و مکلف به است، و ما بارها گفته‌ایم که

(۱) التفسیر و المفسرون ۳/ ۹۴.

(۲) تفسیر الکبیر ملا صدری ۱/ ۳۰. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۶ درجات تدبری قرآن پایان ندارد، مادام که مخالف ظاهر همه فهم آن نباشد. و با دیدن همین نمونه‌های اندک میتوانیم مشخصات روش فلاسفه اسلام را درباره تفسیر مواردی از قرآن که با آن برخورد داشتند بشرح زیر بیان کنیم. ۱- فلاسفه نیز مانند باطنیان و صوفیه قرآن مجید را در دو مورد بر خلاف قانون تاویل می‌کنند. اول: آنجا که آراء فلسفی ایشان مخالف ظاهر قرآن است، که درین صورت ظاهر قرآن را بدلخواه خود بدون رعایت شرائط لغت و اسلوب و اثر تأویل می‌کنند. دوم: آنجا که بخیال خود استنباط جالبی از قرآن بدست آورده‌اند، و آن را چون یکی از محصولات مهم علمی و فکری خود جلوه‌گر می‌سازند، تا رسوخ و ابتکار خود را در فلسفه ثابت کنند. بهانه ایشان هم همان بهانه باطنیان و صوفیان است، که قرآن دارای بواطن و اسراری است، که هر کس قابلیت فهم آنرا ندارد، غافل

از آنکه این قسم تلقینات، وقتی بطور تکرار و افراط گوشزد شود، غائله‌ای بزرگ در پی دارد که قابل جبران نیست، و آن یک اندیشه باطل است، که کم‌کم در اذهان جا گرفته است، که فهم معارف اسلام برای همه میسر نیست. بنابراین نمی‌تواند یک دین و فرهنگ جهانی باشد، و نیز دین اسلام دینی دشوار فهم است که فهم آن فقط برای طبقه خاص و اندکی میسر است. در صورتیکه از ضروریات دین اسلام یکی جهانی بودن آن است، و دیگری سمحه و سهله بودن آن، قرآن مجید که زیر بنای معارف اسلامی و تکالیف مسلمانان است برای همه قابل فهم است، و هر چند درجات تدبر آن بی پایان باشد. همین تلقینات نسنجیده است، که نگذاشته سیمای واقعی اسلام بعامه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۷ خلق تفهیم شود، بجای آنکه همه جهانیان بفهم سهل و آسان معارف اسلامی تشویق شوند، فریاد دور باش کور باش این نیمه عالمان، حصاری میان افهام فطری خلق و معارف اسلام قرار داده است. بطور مثال اسلام در وضوء بشستن صورت فرمان داده است، حال اگر فیلسوفی بیاید و برای مرز وجه و صورت، و مصداق کلمه وجه، مانند مهندسی بتعیین زاویه‌ها و مساحت بپردازد، و بگوید هر کسی لائق فهم این هندسه نیست. ناچار باید بگوید: اسلام که دین خاتم و جهانی است، فقط برای تعداد اندکی که همپایه آن فیلسوف است آمده، و انبوه مردم جهان را در نسلهای پیاپی بباد مسخره گرفته است، بمسخره گرفتن باطنیان و صوفیان و اینگونه فیلسوفانی که بر خلاف قانون خواسته‌اند قرآن را بدنبال امیال و آراء خود بکشانند، اولی و انسب است تا مسخره گرفتن اسلام، که سیمای زیبا و مصفای او از آلایش غره ساختن و بمسخره گرفتن خلائق پاک و منزه است. میتوانید از اباطیل منسوخه ایشان درباره افلاک که خواسته‌اند آیات قرآن را بدنبال نظام بطلمیوسی بکشانند بحساب ایشان رسیده و اجنبی بودن ایشان را با وحدت موضوعی قرآن دریابید. این نقادی بمعنای حط درجه و کم گرفتن معلومات سرشار فلاسفه اسلامی و خدمات ایشان بمواردی از فرهنگ اسلامی نیست بلکه از باب حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء میباشد پیشرفت علمی بشر امروز این ضایعه و نقیصه را از میان برداشته که هر عالمی باید همه چیز بداند و برای هر دانشی متخصصینی تربیت می‌کند که کار او پرداختن بمسائل همان علم است بشر امروزی یادگرفته تا برای هر پرسش بمتخصص آن رجوع کند. احمد امین سخنی مناسب مقام دارد که گوید و کان کلما تعمق المسلمون فی العلوم و الفلسفهٔ نظروا الی القرآن من خلالها فاذا اتت آیهٔ فی الرعد و البرق شرحوها بکل ما وصل الیه علمهم فی الظواهر الجویهٔ و اذا اتت آیهٔ فی النجوم و السماء طبقوا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۸ ما علموا من علم الهیئهٔ و اذا اتت اشارهٔ فی آیهٔ الی جبرا و اختیار عددوا مذاهب المتکلمین فیها و اذا اتت مسألهٔ نحویهٔ ... کما تری فی تفسیر الفخر الرازی ففیه کل شیء اوصل الیه المسلمون الا شیئا واحدا و هو روح القرآن «۱» و چون از فلاسفه در مورد تفسیر کتابهای کاملی بجا نمانده فقط با اشاره بطرز کار و روش ایشان در تفسیر اکتفاء نمودیم.

(۱) ضحی الاسلام ۱ / ۳۶۹.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۱۹

بخش یازدهم مکتب علمی و اجتماعی در روشنائی تمدن جدید

اشاره

بخش یازدهم مکتب علمی و اجتماعی در روشنائی تمدن جدید کلیات یک تمدن پیشرفته و سالم همه در قرآن است فرهنگ اسلام نیازی باقتباس و در یوزه ندارد اما مسلمانان نیازمند فهم اسلامند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۱ بخش یازدهم مکتب علمی و اجتماعی در روشنائی تمدن جدید کما بیش یکقرن و نیم می‌گذرد که مسئله زیر مورد بحث و بررسی است. آیا

اسلام سنگ راه تمدن و ابادی جهان است؟ آیا می‌توان میان مبانی اسلام و روح تمدن و تقدم هماهنگی برقرار نمود؟ در اینکه اسلام چندین قرن مشعلدار علم و تمدن و تقدم و ابادی جهان بوده شکی نیست، اما رکود چندین قرنی مسلمانان، و بعید العهد شدن از دوران قدرت همه جانبه مسلمانان، کم‌کم در ذهن مردمان کم اطلاع، این سؤال را ایجاد کرده و مهیب‌ترین بهانه‌ها بدست دشمنان اسلام برای القاء شبهه همین است، که زبونی و عقب افتادگی مسلمانان را نتیجه و محصول تعالیم اسلام وانمود کنند، نه محصول جهالت بمعارف اسلام، و فرار از مسؤلیت خود مسلمانان. اسلام بذات خود ندارد عیبی هر عیب که هست از مسلمانی ماست پس از دوران قرون وسطی، و فتوحاتی که برای علوم طبیعی و ریاضی، بصورت تسلط بر طبیعت، و استخدام نیروهای پنهان شده، در همین جهان بشکل اختراعات برای بشر دست داد، به شهادت تاریخ در اروپا که کانون این جهش بود، به موازات پیشرفت علوم و صنائع، ایمان متداول و قدرتهای مذهبی سستی گرفت. قدرتمندان و سرمایه داران در اثر سهولت روز افزون ارتباطات و مواصلات تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۲ و بدست آوردن اطلاعات، بمنابع ثروت جهان، که عبارت از مردم، و ملتهای قابل استعمار، و منابع طبیعی، اعم از زمینهای حاصلخیز، یا معادن زرخیز، یا بازارهای کالاست، روی آوردند، و برای تصرف بزرگترین این منابع که در شرق بود، بمسابقه و مبارزه برخاستند. اینان هرگز در اندیشه دوستی با دشمنی با دینی از ادیان نبودند، اما آنجا که وجود دین و ایمان مردم را مانع تسلط کامل خود می‌یافتند، بزرگترین دشمن دین بودند. و با انواع سلاحها با آن مبارزه می‌کردند. یکی از براترین حربه‌ها برای زبون ساختن ملتها همانا ویرانی کاخ اعتقادات و مقدسات آن ملت است، مقدساتی که هم عنوان وحدت ملی است، هم انگیزه بخش دفاع از وطن و ثروتهای آن و بنابراین پراکنده ساختن این ویروس خطرناک یعنی تردید و تزلزل در اعتقادات، بوسائل نامرئی. و بالنتیجه ایجاد انشعاب در وحدت ملی بوسیله فرقه‌های مذهبی، بزرگترین ابزار مخرب و بی نشان استعمارگران است، که همیشه و بر دوام زیر نقابهای گوناگون بمکیدن همه شیره‌ها، شیره جان، شیره روی زمین، شیره زیر زمین، تا قطره آخر اشتغال دارند، اگر زالو اشباع می‌شود، و رها می‌کند اینان هرگز اشباع نمی‌شوند، و باختیار خود رها نمی‌کنند. شاید اولین جائی که این اندیشه بمقیاسی وسیع در مسلمانان پدید آمده سر زمین هندوستان بوده، و علتش بازتاب تسلط بریتانیا، و بیداری مسلمانان از ضربه استعمار باشد، اگر در پیشوایان آن روز مسلمانان بتوان نیت صادقانه و مخلصانه ای احراز کرد و بتو در تو بودن سیاست استعماری بدگمان نبود، که این جرقه را ایجاد تا از آن بسود خود بهره برداری کرده باشند، تا بجای ایمان ساده و استوار مسلمانان، توقعات ایشان را افزایش دهد. آنگاه ایشان را بمقدسات دینی از آنجمله سلطه مقام بدبین سازند، و سپس تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۳ با وسائلی که دارند از رفع آن شبهه‌ها که باید با تعلیمات صحیح و نشر معارف اسلامی انجام گیرد، جلوگیری نمایند، و بجای وحدتی که بعلت تعصبات مذهبی، در پیرامون مقدسات در میان ایشان موجود است، بنام روشنفکری و پیشتازی تذبذب و انشعاب پدید آورند. تا مسلمانان بجای آنکه وسائل تقدم را بدست آورند، تنها باینکه روشنفکر شده‌اند خوشدل باشند، روزگار پرده از این رازها خواهد گرفت، و تلاشهای پیگیر استعمارگران را برای ایجاد تفرقه و انشعاب برای مسلمانان خواب آلوده روشن خواهد ساخت، امید که رسیدن دارو پیش از مرگ باشد.

معتزلیان جدید

معتزلیان جدید در هند نهضتی بنام معتزلیان جدید برهبری سر سید احمد خان ۱۸۱۷- ۱۸۹۸ پدید آمد، که مانند معتزلیان قدیم آزادی فکر و استنباط را رواج می‌داد. معتزلیان جدید این فکره را تبلیغ می‌کردند، که اسلام نه تنها سنگ راه تمدن نیست، بلکه مبادی آن عالیترین اصول پیشرفتهای عقلی و علمی و اجتماعی است، و بهتر می‌تواند تقدم را توجیه و برای نیل بآن

تشجیع کند. تهمت ارتجاع باسلام از تأثیرات فهم‌های نارساست، که دین را بغلط تفسیر کرده و دیگران را گمراه ساخته‌اند، دوستان نادان و دشمنان دانا و غرضمند، چه بسا ارزشهای دروغین برای اموری بطور اطلاق فرض کرده‌اند، در حالتی که آن ارزشها مختصر و نسبی و موقت بوده‌اند، که شرائط خاص زمان و مکان آنها را ایجاب می‌کرده است. گسترش آنها در تمام زمانها بدون تغییر و تبدیل، زندگانی مسلمانان را جامد و بیحرکت ساخته است، و چون بیگانه‌ای چنین وضعی را ببیند، می‌گوید خواستن و پیشرفت و ترقی از اسلام چون خواستن لوازم مربع از دائره است، اما اگر آن امور موقت را بر همان اوقات مقصور سازند، و بزمانهای بعد سریان ندهند، دین اسلام تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۴ پرچمدار نهضت و تقدم و آبادی و تمدن خواهد بود. اگر اسلام سنگ راه تمدن باشد، با روح بانی خود معارض است، کسی که بالاترین مراتب تقدیس را بخرد و اندیشه اختصاص داده است و همین تقدیس خرد و اندیشه است که پیغمبر اسلام را از همه رهبران دینی جهان متمائز ساخته است. هم‌آهنگی نظام محمد با هر مرتبه از مراتب تقدم جهانی، دال بر حکمت مؤسس آنست، پیغمبر اسلام بفراست کامل، یا بعلم حاصله از مقام نبوت، گسترش امور را در زمان آینده می‌دانست، و در مورد احکام آنچه را با شرائط زمان و مکان هماهنگ بود تشریع مینمود. میدانست چه بسا با شرائط زمان و مکان بعدی ممکن الاجراء نباشد دلائلی از مأثورات هم هست که این مطلبرا تأیید میکند. از آن جمله حدیث ترمذی در آخر باب الفتن «قال رسول اللّه: انکم فی زمان من ترک منکم عشر ما امر به هلک ثم یاتی زمان من عمل بعشر ما امر به نجی. شرع محمدی مسئول این بلاها که بر اسلام نازل شده نیست، هیچ دینی بیش از اسلام برای نمو و پیشرفت و آبادی سماحت و گذشت نشان نداده است، هیچ عقیده‌ای تا این پایه موافق مقتضیات پیشرفت و تقدم انسانی نیست. معتزلیان جدید معتقد بودند که قانون همیشگی برای معاملات انسانی نمی‌توان وضع نمود، و قوانین الهی در اینباره نتیجه نضج و نمو وقائع‌اند، و خداوند امر و نهی خود را چون قانونی که در نمو پایه پایه است مقرر داشته. اینان معتقد بودند که باید در همه قوانین نظم دهنده علاقلات متبادله انسانی تطور و تجدید نظر راه یابد. زیرا قوانین باید هماهنگ نمو و پیشرفت باشند، که هرگز متوقف نخواهد شد. ما میدانیم که معتزلیان قدیم هرگز فکر تطور را در دائره افکار خود راه نداده بودند، اما هندیان مصلح آنرا بنام مبانی اساسی پذیرفتند، و موافقت قانون را با نیازمندیهای روز لازم دانستند، و تشریع ثابت و دائمیرا رفض کردند، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۵ ایشان در برابر حدیث خود را بکلی آزاد کردند، و گفتند «حدیث مصدریست که جاودان بودن آن سنگ راه آزادی پیشرفت و تکاملست». و همین زیاده رویهاست، که بشکل دینی در دین در آمده، و انسان کنجکاو را مشکوک می‌سازد، که آیا اینهم دامی از دامهای استعمار است، خصوصا که از همان اوان یک سلسله فرقه‌سازی برای تفرقه اندازی، در ظواهر گوناگون از هند براه افتاده و بطرف مغرب بسائر کشورهای اسلامی روی آورده است. سر سید احمد خان خود عالمی بزرگ بود، کتابی زیر عنوان الغاء اساس بردگی بوسیله پیغمبر اسلام تألیف، و آیات قرآنی را در آن باره چنان تأویل کرد، که مغایر نظر او نباشد، و می‌گفت این آیات خوب تفسیر نشده‌اند. و معلوم است که چنین عقیده‌ای نه تنها مغایر بسیاری از احکام فقهی است، بلکه مصادم بسیاری از احادیثی است که سیرت پیغمبر یا خلفاء راشدین را برای ما تصویر می‌کند. وی به تمام احادیث بنظر عدم اعتماد نظر می‌کند، و می‌گوید اینها نمیتوانند اساس دین اسلام باشند، وگرنه دین بازیچه‌ای بیش نخواهد بود، اما هر جا حدیث موافق با نظر تقدمی ایشان است، دوست دارند نظر خود را از آن استنباط کنند. اینان همچنانکه اعتماد بر حدیث را متزلزل ساخته‌اند، بر رکن اساسی دیگر که حجیت اجماع است، نیز حمله برده و اعتراف کورکورانه بآن را تقلید ناروا نام نهاده‌اند، و این عقیده را که گمراهی در اجماع امت راه ندارد، بباد مسخره گرفته‌اند، و احادیث مربوط بحجیت آن را ساختگی خوانده و میگویند قانونگزار دیگری در کنار پیغمبر ساخته‌اند. سر سید احمد خان می‌گفت: اجماع قدیم را با اجماع جدید میتوان خرق نمود، و هیچ دهشتی بدل راه نداد،

اما آنچه از گزافه‌های افراطی در اینسخن هست بر ارباب بصیرت پوشیده نیست، آن بخشی از حقیقت و اصلاح که در افکار تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۶ نهضت هند بود، چنان با افراطکاریهای غیر عالمانه آمیخته شده است که، ارزش خود را از دست داده است. چه بسا تأثیر تمدن چشمگیر اروپائی در هند، و احیانا دست نامرئی سیاسی این گستاخی‌ها را پدید آورده، که گوئی نظرات دینی ایشان در درجه دوم اهمیت قرار دارد، که میخواهند آراء جدید را بنام مصالح عالی زندگی، با مسلمات زندگی سازگار کنند. و اینمسئله هرگز از نظر علمی قابل قبول نخواهد بود، زیرا گذشته از معارضات مسلم در نصوص محکم دینی، مخالف با یک مسئله مسلم تاریخی و اجتماعی و روانی و فلسفی است و آن چنان است که: بشر همیشه و بر دوام دین را برای ارضای امیدها و خواستهای مرموز و متعالی خود که از وجودش قابل انفکاک نیست (مانند جاودان زیستن) خواسته، و بآن معتقد بوده است، و هر چند منهدم کننده زندگانی این جهانی او باشد، و با وجود این می‌دانیم که دین اسلام قبل از دستکاریها، و مصلحت اندیشیهای امثال سر سید احمد خان بپیروان خود فرمان داده، که در تعمیر زندگانی این جهانی، و استفاده از نعمتهای خدا داد، سخت کوشا باشند، و همان مقدار موجود، نصوص قرآن و سنت و سیرت، و وجود قواعد فقهی، برای رهبری مسلمانان در کلیات بتقدم، و استخراج احکام لازم کافی بود، بی آنکه احتیاجی بتأویلات غیر علمی معتزله جدید، و امثال آنها باشد، تا فرهنگ اسلام را بنام مصلحت اندیشی ناشیانه، مخدوش سازد. فقد نصوص رهبر بتمدن نیست که مسلمانانرا زبون ساخته، بلکه ذهول از آنها و عمل نکردن بآنهاست که این مصیبت را بار آورده است. حرکت اصلاحی مصر که بفاصله کمی از نهضت اصلاحی هند تقریبا شاید بدست اولین محرک آن سید جمال الدین افغانی آغاز شده بود، از نهضت هند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۷ معتدلتر، اما وجه امتیازش همان بود، یعنی رهائی عقل از نقل حرکت اصلاحی مصر اصرار داشت که حتی الامکان آن اصلاحات را در محدوده خصائص شرقی و قوانین اسلامی انجام دهد، بی آن که به جرم محکمات قرآنی و سنت و اجماع تجاوز کرده باشد. اما در ضمن عمل خواهیم دید که حفظ این التزام کار آسانی نبوده، و بارها (اما نه بگستاخی نهضت هند) شکسته شده است. سید جمال الدین در برابر نظام دینی ساکن و بیحرکت و مسلط بر زمان خویش مبارزی پر نشاط بود، اما همچنانکه در نهضت هند خلوص آن از دسائس سیاسی مورد تردید است، مجموع اوضاع و احوالیکه پیرامون سید افغانی در جریان بوده یکنوع ابهام بوجود می‌آورد. عدم وضوح نسبت و وطن، پوشیدن چند قسم لباس، مسافرتهای پیاپی، تشکیل جمعیت مصر جوان که غالب اعضای آن جوانان یهودی بودند انتساب بلژ فراماسون اسکاتلند، و بعدا بلژ جهانی فرانسه، دوستی با مستر بلنت کسی که دائما میان خیمه‌های اعراب مصر سوریه و نجد رفت و آمد می‌کرد. طرفداری مستر بلنت از او در وقت تبعید، و مهمانداری از او در خانه‌اش در لندن پناه بردن به سفارت انگلیس، در وقت مغضوبیت از طرف سلطان عبد الحمید، دوستی با سلیم نقاش نصرانی شامی که بالمصر للمصریین دعوت می‌کرد، و ادیب اسحق نصرانی، «۱» و امثال اینها، انسان را در خالص بودن نهضت او مردد می‌سازد. و در اینجا کار ما تحقیق در این باره نیست، مگر از آنجهت که تفسیر المنار گرد آورده سید رشید رضا صاحب مجله المنار است، از دروس تفسیر شیخ محمد عبده که نخستین فرد مکتب تفسیر علمی و اجتماعی است، و مرید و دوست

---

(۱) اتجاهات التفسیر/ ۱۱۷ و ۱۱۸. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۸ همکار و ملازم سید است، وگرنه از سید تفسیری بجای نمانده است. محمد عبده بزرگترین شاگرد مکتب نهضت سید بود، وی از جانب پدر بیک خانواده ترکمان، و از جانب مادر بطائفه بنی عدی میرسید، در وقتی که دانش جوئی در جامع ازهر بود، سید را دید و مرید خاص او شد، هم اوست که به کمک سید مجله عروة الوثقی را در پاریس انتشار داد، که بعد از انتشار هفده شماره توقیف شد. درباره خلوص تلاشهای محمد عبده در راه نهضت جدید،

هم تردیدهائی وجود دارد. وی عضو مجمع کوکب الشرق وابسته بمحفل شرقی فرانسوی بود، در سوریه جمعیتی دینی و سری تشکیل داده بود که هدفش تقریب میان اسلام و مسیحیت و یهودیت بود و اسحق تیلر رئیس کلیسای انگلیسی یکی از اعضای آن بود. وقتی سلطان عبد الحمید شنید و خواست او را تنبیه کند «۱» بوسیله پا در میانی حکومت بریتانیا بخشوده شد، و سوریه را ترک گفت، دوست نزدیک لرد کرومر انگلیسی بود، و عجب آنکه وقتی خدیو مصر او را از منصب افتاء معزول ساخته بود. لرد کرومر صریحا بخدیو اخطار کرده بود، که تا او در مصر است شیخ باید در منصب خود ابقاء شود، و خدیو ناچار چنین کرد، وی مسلمانان هند را بپذیرفتن قوانین انگلستان امر کرده بود «۲» وی عضو مجلس اداره جامع ازهر بود، و شهرت ریاست جامع ازهر بی اساس است. در حقیقت طریقه اصلاحی محمد عبده را که در المنار جلد هشتم صفحه ۳۹ و جلد چهاردهم صفحه ۸۷۱ و جاهای دیگر یاد شده، می‌توان در عبارات ذیل خلاصه کرد.

---

(۱) در آن وقت شامات از ایالات دولت عثمانی بود. (۲) اتجاهات التفسیر/ ۱۱۱. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۲۹ اسلام دینی است جهانی، هم آهنگ و صالح برای همه ملتها و همه زمانها و همه تمدنها در دین اسلام چیزی که منافی بخشهای مورد اتفاق تمدن عصر حاضر باشد وجود ندارد مگر برخی مسائل رباخواری. سید رشید رضا شاگرد مقدم، و مرید شیخ، و صاحب مجله المنار، که شارح افکار و مدون تفسیر ناتمام اوست گوید: من آماده‌ام تا میان اسلام حقیقی و آنچه دولت عثمانی برای پیشرفت خودش از تجربیات فرنگیان فرا گرفته توفیق دهم، بشرط آنکه مرا ملزم بمذهبی از مذاهب فقهی نسازند «۱» و فقط ملتزم بقرآن و سنت صحیح باشم «۲» با کمی امعان نظر شباهت این نظرات را با آراء غزالی در هشت قرن پیش دریافت می‌کنم او هم علت این انحطاط را که بر اسلام طاری شده جمود مذاهب اربعه میداند که چگونه تنها ضامن سعادت اخروی را علم فقه احکام می‌دانند، در صورتیکه نمو و نضج آن غالبا درباره احکامی است که وقوع نمی‌یابد. اما مسائل اساسی دین در آن مطرح نیست، و آن مسائل اساسی را باید در قرون و سنت و تصریحات صدر اول اسلام جستجو کرد و غالب آراء علمای متأخر با اسلام صحیح هم آهنگ نیست «۳» این مذاهب چه بسیار اختلافاتی که در میان مسلمانان پدید آورده‌اند. مدرسه المنار این مبدأ فقهی مستند بحدیث اختلاف امتی رحمهٔ را به شدت رفض کرده «۴». که گذشته از ضعف سند متن آن هم با مراد اللّه در محکمات قرآن مخالفست.

---

(۱) مقصودش مذهب حنفی مالکی شافعی و حنبلی است. (۲) المنار ۱۲/ ۲۳۹. (۳) در مورد غزالی قبلا- گفتیم که خود یکی از منحرف کنندگان تعاریف فرهنگ اسلام است. (۴) دلائل ضعف سند در باب قرائت گفته شده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۰ قوله تعالی وَ إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ مؤمنون- ۵۲- ۵۳. در حقیقت اعاده جوانی و مجد اسلام ممکن نیست، مگر آنکه در هر عصر و زمانی جمعی از متفکرین مطلع بامور جهانی، مطالب عصر خود را بدانند و مقیاسها و معیارهائی انعطاف‌پذیر برای آن وضع کنند. اسلام خاک پوسیده و بیجانی نیست، بلکه سازمان زنده و تاریخی و فعالی است و جائز نیست بخاطر وثوق به گذشتگانی که سالهاست رفته‌اند، جامد و بی حرکت بماند. بطور مثال امروز برای کشف جرم میتوان از ضبط صوت استفاده برد، و آنرا بدون اطلاع زندانی در زندان جا داد، تا با اطمینان خاطر واقعه خود را برای رفیق خود باز گو کند (غالبا چنین است) «۱» و قاضی از اقرار او استفاده نماید، آیا در اینمورد ممکن است باستناد قانون قدیم، که شهادت عدلین است استفاده کردن از ضبط صوت را نادیده گرفت. بنابر آنچه گفته شد مدرسه اصلاحات جدید در فقه دو نقطه را هدف قرار داده و بآن حمله میکند. اول تقلید، که امت اسلام نمیتواند بیش از این بنده و برده تحدیدات مقرره در قرن سوم هجری «۲» و بناچار تابع و مقلد یکی از مذاهب اربعه باستناد آنکه اجماع بر آنها

(۱) سـید رشـید رضـا در اثر

سـادگی گمـان برده کـه پس از شـیوع ایـن مطلـب بـاز دزدان واقعـه خـود را برای رفیقشـان بـازگو خواهنـد کرد، موشـها هم مـدتهاست خطر سـمومات را احساس کرده و بآن نزدیک نمیشوند. (۲) مقصودش مـذاهب اربعه حنفی مالکی شافعی و حنبلی میباشـد خوشـبختانه فقه شیعه از تقلید غیر و تحدید مبراست اسـتناد باجماع منقول هم از باب تقلید ناقل آن نیست بلکه از باب وجود دلیل باسـتناد خبر ثقه است. تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۲۳۱ قائم است باشـد، و بحث مسـتقل را در مصادر معتمـد علیه قدیم اسلامی (کتاب و سنت) رها کند. دوم درهای اجتهادی که برای بزرگان دین در ادوار گذشته مفتوح بوده چند قرن است بسته شده و مقصود از بزرگان دین همانهائی است که اجماع مرجعیت آنها را در حل و عقد امور پذیرفته است. چنانکه گوئیماننـد آن پیشوایـان مـادر دهر نمی‌زایـد، و هر اجتهاد مسـتقل از ایشان مرفوض است در صورتیکه از قـدیمترین اعصار علم فقه نظری از راه اجتهاد نسبی مجاز و روا بحساب آمده، و علم اصول فقه تا عصـر حاضر دست بدست و پشت سر هم آنرا توصیف کرده است. در اینصورت اصـحاب مکتب جدیـد و همچنین برخی از پیشوایـان اهـل سـنت که برأی غـالب نمی‌پیوندنـد (مانند غزالی) میگوینـد درهای اجتهاد باز است تا مسائلی را که شـرائط زنـدگی در هر عصـر مطرح میکند، طبق رعایت اصلح و عام عالم اسلامی جواب دهد، شریعت را نمی‌توان در جلد کتابهای حنفی محصور ساخت «۱». شریعت اسلام با دو قاعده اجتهاد، و رعایت اصـلح و مقررات آنها، از شـرائعی است که با هر زمان و مکان موافق است، و برای هر ضرورتی حکمی موافق مقتضای مصـلحت، از آن اسـتخراج میشود، و هر چنـد آن حکم مخالف نص باشـد)؟ بر خلاف آنچه یاوه گویان میگوینـد که شـریعتی است ضـعیف، موافق زمـانی غیر از زمان ما و مکان غیر از مکان ملل متمـدن امروز و منشأ این یاوه‌سـرائیها همانا جهل بحقیقت اسـلام و بیخبری از اصول و قواعـد و کلیـات اسـلام است. و آنچه ایشان را در این باره مساعـدت میکنـد تعصب برخی علمای شریعـت

---

(۱) المنـار جلـد ششم ص ۵۰۸ چون در زمان سید رشـید رضا مصر و سوریه از ایالات دولت عثمانی بوده و مذهب حنفی مذهب رسمی دولت بود. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۲۳۲ است که مقلـد فروع‌انـد نه اصـول و هر راه حلی را رد میکننـد، و هر چنـد در اصول و کلیـات شریعت ریشه داشـته باشد. و با آنکه در فروع فقه احکامی هست که مسـتند بدلیل قطعی نبوده، و مبنای آنها اجتهاد یا رأی و یا قیـاس است، فقیهانی ترجیـح میدهنـد باین گونه احکام عملکرده و باصل شـریعت رجوع نکننـد. اما بایـد دانست که این گفتار مفصـل صـاحب المنار که در جمله و ان خالف النص خلاصه میشود، متضـمن رخصتی است که آنرا آسان نمیتوان گرفت و بر آن دلیلی قاطع نمیتوان اقامه کرد، زیرا ناچار مراد از نص قرآن و حدیث است. بنابراین مکتب المنارهم مانند مذاهب گوناگون صدر اسلام، برای هماهنگ ساختن قرآن با عقائد و آراء خود، که قبلا در ذهن او جای خود را استوار کرده‌اند تلاش میکند تا تأویـل را از حـد قـانونی و مجـاز خود خارج سازد، و بجای اینکه نصوص محکمه کتاب و سـنت را محک آراء و انـدیشه‌های خود قرار دهد هر جا اقتضاء کرد اندیشه و رأی خود را محک نص قرار میدهد. این گونه تندرویها نتیجه یکنوع ضعف نفس و تـأثر از فرهنـگ دیگران است معتزله از فرهنـگ یونـان غزالی از فرهنگ نو ظهور باطنیه و متصوفین و نهضت مصـر از فرهنگ اقوام غالب یعنی فرنگیان و اگر در حد خود نشانه‌های تقدم اسـلام را در عمارت زندگانی دنیا بمسـلمانان گوشزد کرده و بس میکردنـد خـدمتی بزرگ و بیغائله انجام داده بودند. صاحب المنار بحیله‌های شـرعی خصوصا در مذهب حنفی که زائیده طرق مقلدانه و دور از روح شـریعت است سـخت میتازد، و آنرا محکوم میکند، چرا آنان که بر ما میتازند و میگویند بهر حدیثی پای بند نیستیم، بآنها کاری ندارند که روح و مراد و هدف شـرع را نادیده گرفته‌اند. بطور خلاصه صاحب المنار که نماینده مکتب اصلاحی محمد عبده است می گوید. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۳ باید بطور کامل در شئون دنیوی از نظر اسلام تجدید نظر

بعمل آید، اساس قدیم برچیده شود و اساس جدید پیریزی گردد اجتهاد جدید، و اجماع جدید فقه و مذاهب آنرا از تخت بزیر آورد حکم را بمصادر یعنی کتاب و سنت واگذار نموده از نو استخراج کنند، البته هر تجدید مخالف عقل را که متعارض با روح سنت قدیم است، هم نباید پذیرفت. مکتب اصلاحی در تالی فاسدهای روش خود گرفتار میشود، با مبانی خود ملزم میگردد، تا مسائلی آسان و بیتفاوت را بدعت و ناروا حساب کرده، و بجای ملائم ساختن اسلام با تقدم آنرا در عسر و حرج وارد کند. از طرفی با وهابیان در حرمت زیارت قبور و تبرک باولیاء هماهنگ است و از طرفی بر طبق مبانی خویش باید برای هماهنگی با پذیرفته‌های تمدن مسامحه را بکار برد. از طرفی بغزالی اظهار اعتقاد کند، زیرا وی بتقلید تاخته است، و از طرف دیگر باابن تیمیه و وهابیان ارادت ورزد و از آنها دفاع کند، زیرا مخالف بدعت‌اند که در صورتیکه وهابیان بپیروی از مکتب ابن تیمیه که غزالی را تکفیر کرده است بحرمت تلفن فتوی داده بودند. صاحب المنار در باب تجدید نظر در احکام اسلامی و تطبیق آنها با مقتضیات خاص زمانی، تا آنجا پیشتاخته که جنبه خیال و آرزو بخود گرفته است نه علم و قانون چنانچه در جلد چهارم المنار ص ۸۶۶ گوید: حاصل قصد ما در قضاء و سیاست اسلامی آنست که باید اهل حل و عقد از علماء و فضلاء فراهم شوند، و کتابی مبتنی بر قواعد راسخ شرع و موافق با احوال زمان که سهل المأخذ باشد و خلافی در آن یافت نشود تألیف کنند، آنگاه امام اعظم بحکام مسلمین فرمان دهد تا بر وفق آن عمل کنند، و این وظیفه امام اعظم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۴ است اگر امام اعظم این کار را نکرد بر علماء واجب است، از او مطالبه کنند تا اجراء کند و اگر علماء نیز اجراء نکردند، واجب است بر هر مسلمانی که بداند اینان امراء و علماء هستند که دین را ضائع کرده و مسلمانان را نامتحد و پراکنده ساخته‌اند تا برای تأدیب ایشان مهیا شوند. از افراط کاران عجب نیست اگر با خیال برای خود کاخی بسازند، بدانکه مصالح آن موجود باشد، و مؤدای راهی را که خود رفته‌اند قبول نکنند سید رشید رضا فقهاء را دعوت میکند که احکام را بر وفق مقتضیات زمان استخراج کنند و مسلمانان را بعسر و حرج نکشانند، آنگاه خودش نه تنها مردم را بعسر و حرج بلکه بامور محال و ناممکن دعوت میکند، و مکلف میسازد. عجبتر آنکه گمان کرده که اگر محمد علی پاشا وهابیان را مغلوب نمیکرد، اسلام بمجد و عظمت نخستین خود بازمیگشت و این تضاد چشمگیر را در مواد اصلاحی خود نادیده گرفته است، مگر آنکه بگوئیم وی بفراست میدانسته است، که بزودی این جمود و مقاومت در برابر تمدن جدید، جای خود را بقبول و پذیرش خواهد داد مانند هر متعصب دیگر. ما منکر نیستیم که بسیاری از مسائل مبتلی به جامعه امروزی را از کتاب و سنت باجتهاد مطلق (و نه بالتزام بمحدوده مذاهب اربعه) میتوان استخراج نمود اما نه همه آنها را، و التزام بکتاب و سنت را واجب میدانیم و نادیده گرفتن جزئی از مسلمات آنها را برای هر مصلحتی که فرض کنیم حرام و ناروا، مگر آن استثناهائی را که نص آنها را معین کرده، یا طبق اصول از آنها استنباط میشود، و هیچ الزامی در کار نمی‌بینیم، که در همه موارد توافقی میان مقبولات تمدن جدید و قرآن و سنت دست و پا کنیم، تا آنجا که ما را نیازمند تأویلات ناروا و تعمل بیجا در استدلال کند، یا تالی فاسد بار بیاورد، بهر حال پراکنده شدن افکار اصلاحی در مسلمانان اگر نتوانسته است مجد اسلام را بازگرداند، اما توانسته است یکی از عوامل سقوط تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۵ بقایای شوکت اسلام باشد. إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ در خاتمه بخش باید یادآور شویم که این هدف است و نظام عالی یکی از طرق آن است، نه آنکه نظام عالی هدف باشد و دین یکی از راههای آن، مصلحین دینی بزعم خود تلاش می‌کنند، تا دین را موافق تمدن جلوه دهند در صورتی که از تمدن آن اندازه مورد قبول دین است، که راه رسیدن بدین را هموار کند، یا لااقل سنگ راه دین نباشد. و آنجا که سنگ راه باشد باید آن را از راه دین برداشت، یا لااقل بآن بی‌اعتنا بود، فراموش نکنیم که دین دنیا را با همه زیبائیهایش مرحله‌ای از راه دراز کاروان بشری میداند نه هدف و آرمان عالی انسانی، احتیاجی که در ضمیر نا آگاه انسان بدین احساس

می‌شود. بهمان آرمان عالی است، نه دینی که طریق رسیدن بتمدن دنیائی باشد، و گرنه نظامات دوران امپراطوری روم بسیار عالی بود، اگر دین برای بشر ناشناخته است اما احتیاج بآن ناشناخته نیست، تلاش برای آشتی دادن دین و تمدن در اثر ناشناختن دین است، دین هرگز این دایگان مهربانتر از مادر را لازم ندارد. نهضتی را که محمد عبده در تفسیر پدید آورد، بعد از او کما بیش سرمشقی برای مفسرین گردید، و وجه امتیاز این دسته از مفسرین چنان است، که بناحیه اجتماعی و مقومات قدرت ملی و دولتی، و همچنین هدف عالی اسلامی، در رهبری خلق بتحسین زندگانی این جهانی، و تحصیل علوم شناخت کائنات، بیشتر میپردازند، تا بمباحث لغوی و اسلوبی یا تحقیق در مبهمات قرآن و مباحث فقهی، دور از زندگانی پیشرفته امروزی، و ما گفتیم که اگر در برخی موارد تأویل را از حدود قانونی خود خارج نمی‌کردند، خدمتی بزرگ انجام داده بودند، زیرا مفسرین صدر اول و هر چند بنیه تفسیر قانونیرا استوار کرده و تحویل نسلهای آینده داده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۶ اما بسیاری از مسائل را که باصطلاح مسائل روز نبوده است نادیده گرفته، یا از آنها ذهول داشته‌اند، مفسرین عهود میانه هم تقریبا تقلید کرده و ابتکاری نداشته‌اند. شاید از آنجهت که در قرون ایشان آن مسائل مورد توجه نبوده‌اند، پیدایش مسائل جدید اجتماعی، سیاسی، علمی، تقدمی، همگام با نهضت علمی و سیاسی اروپا حرکت کرده، و افکار را بخود متوجه ساخته است، خوشبختانه مواد همه آن مسائل که علت تقدم یا انحطاط ملتهاست، در قرآن موجود است. اما گوئی علمای پیشین در اثر عدم احساس احتیاج، در مورد آنها باختصار و تقلید برگزار کرده‌اند. بطور مثال می‌بینیم در قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ که باید آنرا از معجزات قرآن دانست، چندین قرن درباره آن بطور اختصار تفسیر شده، تا آنکه دیدن اسلحه و مهمات جنگی مهیب، که ضامن قدرت و تفوق ملل امروزی است، مسلمانان را هشدار داده است، تا از نص قرآن استنباط کنند، که از باب وجوب ما لا- یتم الواجب الا به ساختن آخرین سیستم سلاحهای جنگی و دانستن طرز ساختن و بکار بردن آنها بر مسلمانان واجب است، و تقریبا اول کسی که بطور کافی این مسئله را در تفسیرش بررسی کرده محمد عبده است، و نباید بر مفسرین سابق ایراد کرد. زیرا آنان هرگز نمی‌کرده‌اند، این سلاحها بوجود آید، همچنانکه در طلیعه پیدایش این سلاحها آلوسی که دیده و یقین کرده شمشیر از عهده مقابله با توپ بر نمی‌آید، با ترس و لرز در تفسیر روح المعانی بطوری که در بخش نمونه‌ها ملاحظه خواهید فرمود، اظهار داشته که تحصیل این نوع قوه‌ها برای مسلمانان واجب است. محمد عبده در مبهمات قرآن اصرار ندارد تا بامر غیر محققی آنها را تفسیر کند محمد عبده تفسیر را دو قسمت میداند، یکی حل مشکلات لفظی و اعراب جمل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۷ و نکته‌های فنی، که آن را تمرین فنون تفسیر می‌نامد، دیگری فهم مراد اللّه از قرآن و حکمت تشریع در عقاید و احکام، آنچنانکه روح را جذب کند و باعث بر عمل گردد، تا قوله تعالی: هُدیً وَ رَحْمَةً صدق کند، او اعتقاد دارد که باید خالی الذهن در قرآن نظر شود. زیرا قرآن خود میزان است، میزان را با موزون نباید مخلوط کرد، سوابق ذهنی آراء و عقائد سبب اختلاط می‌شود، و نمی‌گزارد مراد اللّه مفهوم گردد. روش محمد عبده در تفسیر چنان بود، برای عوام در حدود فهم ایشان، و برای خواص داد سخن میداد، در جائی که مفسران سابق باختصار برگزار کرده بودند تفصیل میداد، و در جائی که تفصیل کافی داده بودند مختصر می‌گفت، پیش از شروع بدرس مطالعه نمی‌کرد، تا ذهنش مشوب نشود، مگر برای لغتی غریب و امثال آن، در مبهمات توغل نمی‌نمود. مثلا در قوله تعالی وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِراماً كاتِبِينَ- الانفطار- ۱۰ گوید واجب است، ایمان داشته باشیم، که حفظه‌ای اعمال را می‌نویسند، اما بر ما نیست که در حقیقت آنها بحث کنیم، که خودشان یا قلم و کاغذشان چگونه است. اما بعضی موارد تحت تأثیر سیر و گشت در اروپا و دیدن مظاهر علم و تقدم تأثیری در تفسیر می‌گزارد، چنانچه در قوله تعالی إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ گوید: هو فساد تركيبها و اختلال نظامها عند ما يريد اللّه خراب هذا العالم، الذى نحن فيه، و هو يكون بحدثة من الحوادث التى

قد ینجر الیها سیر العالم، کان یمر کوکب بالقرب من آخر، فیتجاذ بافیتصاد ما، فیضطرب نظام الشمس باسره، و یحدث من ذلک غمام و ای غمام، فظهر فی مواضع متفرقهٔ من الجو و الفضاء الواسع: فتکون السماء قد تشققت بالغمام، و اختل نظامها حال ظهوره. و در سوره فیل و ارسال طیر بر ابرهه، آنرا بآبله که با باد شدید بر افراد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۸ او پاشیده شد تفسیر می‌کند، یا آنکه طیر را بحشرات حامل مکرب مانند مگس تأویل می‌کند، اما بعنوان تفسیر قطعی این مطالب را یاد نمی‌کند هم چنین مانند معتزلیان در مورد جن و سحر احتمال می‌دهد، که از نظر تشبیه در قرآن آمده باشند. درباره ربا پس از آنکه آن را بربای فضل و ربای نسیه تقسیم می‌کند می‌گوید و لا یدخل الربا المحرم الذی لا یشک فیه، من یعطی آخر ما لا یستغله، و یجعل له من کسبه حظا معینا لان مخالفهٔ الفقهاء، قد جعل الحظ معینا قبل الربح قل او کثر، لا یدخل ذلک فی الرباء الجلی المرکب المخرب للبیوت، فان هذه المعاملهٔ نافعهٔ للعامل معا، و ذلک الرباء ضار بواحد بلا ذنب سوی الاضطرار، نافع لاخر بلا عمل، سوی القسوهٔ و الطمع، فلا یکن ان یکون حکمهما فی عدل اللّه واحدا «۱» و یاخذ محمد عبده برأی ابن قیم الجوزیهٔ فی اعلام الموقعین، و هو ان الرباء نوعان جلی و خفی، فالجلی حرم لما فیه من الضرر العظیم، و الخفی حرم لانه ذریعهٔ الی الجلی، فتحرم الاول قصدا، و تحرم الثانی وسیلهٔ، فاما الجلی فربا النسیئهٔ، و هو الذی کانوا یفعلونه فی الجاهلیهٔ، مثل ان یؤخر دینه و یزیده فی المال، و الخفی هو ربا الفضل الذی حرم لسد الذریعهٔ «۲». و یذهب (ای محمد عبده) الی ان المحرم، اما ان یکون لذاته کربا النسیئهٔ، و اما ان یکون لسد الذریعهٔ کربا الفضل، و یری ان المحرم لذاته لا یباح الا لضرورهٔ، کاکل المیتهٔ و لحم الخنزیر و شرب الخمر، و ان المحرم لسد الذریعهٔ، قط یباح للحاجهٔ و المصلحهٔ الراجحهٔ، لذلک فهو یری ان الحاجهٔ تدعو الی اباحهٔ هذا النوع من ربا الفضل «۳».

(۱) مجله المنار ۹ / ۳۳۲. (۲) تفسیر المنار ۳- ۱۱۴. (۳) تفسیر المنار ۴- ۱۲۷. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۳۹ همچنین وی مانند امیر علی هندی تعدد زوجات را مخالف روح عائلی و تربیت میداند «۱» و از فقهاء حنفی و حکومت منع آن را میخواهد، ابناء السبیل را باطفال سر راهی تفسیر می‌کند، تقدیس اولیاء را بدلیل «فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً» ناروا می‌داند، در عین حال نهی عوام را از بدعتهائی که بآن خو گرفته‌اند خلاف مصلحت میداند. وقتی انسان افکار محمد عبده را در باب مساوات زن و مرد می‌بیند، یقین می‌کند که امثال قاسم امین نویسنده کتاب تحریر المرآهٔ، بدنبال شیخ این جرأت را یافته، تا عقاید خاص خود را بنام قوانین شرع بر جامعه اسلامی عرضه دارد، عجب آنکه امثال او بدون آگاهی از مواد استنباط فقهی، در آن دخالت کرده و اذهان را آلوده میسازند، اینهم غایت خیانت و پستی است که کسی آراء خودش را بنام استنباط حکم، بر جامعه عرضه کند هرگز کسی رأی خاص خود را بر محکمه دادگستری نمی‌تواند تحمیل کند، اما در مورد مسائل دینی همه کس بطور دلخواه اظهار نظر می‌کند، باید راه انتشار این نوع اظهار نظرها را که بصورت هزاران کتاب جامعه اسلامی را آلوده می‌سازند بست، یا لااقل کاری کرد که این نوع انتشارات منسوب باسلام نباشد. شیخ مصطفی المراغی اگر چه همه قرآنرا تفسیر نکرده، اما آنچه از او باقی مانده قابل توجه است، زیرا در مکتب جدید زیاده رویهای محمد عبده را ندارد، آیاتی که برای مقصد واحدند یکجا فراهم می‌آورد، تا با عرضه کردن قرآن بر قرآن آنها را تفسیر کند آنگاه بتفاسیر مرفوعه و تفاسیر صحابیان محققانه رجوع میکند، و هرگز تأویلات خود را از مرز قانونی خارج نمیسازد، همچنین از اقوال مفسرین بزرگ یاد می‌کند، و در حدود تحقیقات خود از آنها اقتباس می‌نماید.

(۱) تفسیر المنار ۴- ۳۴۸. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۰ شیخ المراغی از اینکه قرآنرا بطرف نظرات علوم جدید بکشاند یا آنها را با قرآن تطبیق دهد اکراه دارد، اما معتقد است که مفسر باید مقداری از علوم طبیعی بداند، تا بهتر بتواند قدرت خداوند را در

ایجاد و نظم کائنات بفهمد. و بهر حال شیخ مصطفی المراغی در تفاسیر خود، اخلاص کامل خود را نسبت بکتاب و سنت و همچنین تقدیر و احترام خود را نسبت بسلف صالح نشان داده است. در مقدمه تفسیر سوره حدید گوید، ما هو الا ثمرات اسلافنا الاقدمین و زهرات من ریاضهم. در مبهمات قرآن خوض نمیکند مثلا در قوله تعالی وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ آل عمران ۱۳۳ گوید: الایة تدل بظاهره علی ان الجنة مخلوقة الان لان فعل الماضی یفهم هذا (اعدت) غیر ان من الجائز ان یکون من قبیل قوله تعالی وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ فلا یدل علی خلقها الان و البحث فی هذا لا فائدة له و لا طائل تحته در کشف اسرار شریعت میکوشد، در مورد صوم میگوید: الصیام احد ارکان الخمسة التی بنی علیها الاسلام، و هو ریاضة بدنیة و تهذیب خلقی و تطهیر روحی، ذلک ان الاسترسال فی الشهوات و الانغماس فی اللذات، حجاب بین الروح و بین الکلمات القدسیة، و الفیض الالهی، و تا این اندازه معمول به علماء بوده است و مورد خلافی ندارد، و او مطلب را تفصیل داده است. و کما عنی الاسلام بتزکیة الارواح و تهذیب الاخلاق فقد عنی بتربیة الاجسام و حرم کل ما هو ضاربها، و اباح الطیبات، و کل ما هو نافع و مفید، ذلک ان الاسلام یرید رجلا عاملا فی الحیاة، مهذب الاخلاق، طاهر الاعراق، قوما لا یهاب الموت، یدفع عن الدین، و یدافع عن الوطن، و یذود عن العشیرة، حسن المعاشرة سلس القیاد لاهله و عشیرته و بنی وطنه، و یرید رجلا لا یلهیه الدنیا عن الاتصال بالخالق و اداء حقوقه. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۱ در مسائل اجتماعی در قوله تعالی لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ الحدید- ۲۵ گوید: ذکر اللّه سبحانه الکتاب و المیزان و الحدید، و قرنها بعضها ببعض، فالکتاب اشارة الی الاحکام المقتضیة للعدل و الانصاف، و المیزان اشارة الی سلوک الناس علی وفق هذه الاحکام، و الحدید اشارة الی ما یحملهم علی اتباع هذه الاحکام اذا تمردوا، و اللّه سبحانه و هو العلیم الحکیم، لا یضع للخلق من القوانین الامامیة مصلحتهم، و خیار الخلق تکفیهم تلاوة الکتاب و علمه لاتباع ما فیه، و غیره لا بد لهم من وازع، و هو سلطان الحاکم المشار الیه بالحدید، و لذلک وجدت التعاذیر فی الاسلام و وجدت الحدود الی آخره. معتدل‌ترین مفسرین بنام مکتب اصلاحی: شیخ محمود شلتوت شیخ جامع ازهر است، که تفسیر مختصری برای ده جزء اول قرآن از او در دست هست، وی در همه جا شیخ محمد عبده را باستاد امام نام می‌برد، طرز کارش بسبک او، اما موجزتر، و منظم‌تر، و حاوی اهم مسائل و مطالب است در استدلال منطقی و بی‌تعصب و مقتصد است، تفسیر او افق دیگری برای طالب فهم قرآن باز می‌کند، گوئی نظم و اعتدال و روشن بینی او، بازتابی از افراطکاری سرآغاز مکتب محمد عبده در تاویل است، علمای فن را متوجه ساخته که بدون توسل بتاویلات افراطی و ناروا و مخالف ظاهر، هم میتوان مسائل مهم علمی و اجتماعی، و علل تقدم یا انحطاط را از قرآن استنباط نمود، هر جا نظرش با شیخ محمد عبده مخالف است، مؤدبانه بان تصریح می‌کند، رأی خاص او را در تفسیر قصص قرآن یاد می‌کنیم، که خود جداگانه درس مهم و آموزنده‌ای از قانون تفسیر است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۲

روش مردم در فهم قصص قرآنی

روش مردم در فهم قصص قرآنی لازم است که در این باره سخن گوئیم، زیرا گفته‌اند، که بسیاری از قصص قرآن سابقه تاریخی ندارد، نه در کتابهای آسمانی، نه در آثار تاریخی، از آنجمله در قصه بقره بنی اسرائیل این سخن جاری است. رأی شیخ محمد عبده در این باره آنست، که قصه بقره نوعی از تشریع است، که در زمان بنی اسرائیل معمول بوده اهل شبهه در قرآن گفته‌اند، که بنی اسرائیل این قصه را نمی‌شناسند، و در تورات نیست، پس از کجا در قرآن آمده است، و ما می‌گوئیم قرآنی این قصه را آورده، که درباره بنی اسرائیل متأخر گفته است. وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُکِّرُوا بِهِ و نصیب ایشان از توریة اندک

است. با وجود این شبیه این قصه در توریهٔ هست، و آن چنان است که هرگاه کسی کشته شود و قاتل او معلوم نباشد، واجب است که گاو خیش نکرده‌ای، در دره‌ای که آبش دائم الجریان باشد ذبح کنند، آنگاه همه مردان شهری که نزدیک بقتلگاه است، دست خود بر آن گاو بمالند و بگویند، دست ما این خون را نریخته خدایا گروه اسرائیل را بیامرز «۱». هر کس چنین کرد مبری است و هر کس ابا کرد قاتل است و مقصود از این حکم جلوگیری از خونریزی است و کذلک یحیی اللّه الموتی مانند قوله تعالی وَ مَنْ أَحْیاها فَکَأَنَّما أَحْیَا النَّاسَ جَمِیعاً مقصود از آن احیاء حکمی است نه احیاء بعد از اماته شیخ رشید رضا گوید «تفسیر خاصی از شیخ در این باره ندارم اما وی در تقلیل حکم می‌گفت بدلیل لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ که در آخر آیات قصه در سوره بقره است. ای تفقهون اسرار الاحکام و فائدهٔ الخضوع للشریعهٔ فلا تتوهموا ان ما وقع مختص بهذه الواقعهٔ فی هذا الوقت بل یجب ان تتلقوا امر اللّه فی کل وقت بالقبول من غیر تعنت.

(۱) تورته سفر تثنیه فصل ۲۱.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۳ گمان میکنم آنچه استاد امام را باینگونه تفسیر کشانده است، تخلص از اعتراضی بوده که بعضی از مستشرقین درباره‌ای این آیات وارد کرده‌اند با آنکه نصی تشریعی (چنانکه ذکر شد) برای آن در توراهٔ هست. می‌بینیم که هم محمد عبده هم رشید رضا موافقند که آیات در سیاق بیان حکمی تشریعی‌اند، نه بیان حادثه‌ای تاریخی، اما اگر بنص آیات، و دنباله آن قوله تعالی (فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها کَذلِکَ یُحْیِ اللَّهُ الْمَوْتی وَ یُرِیکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً) البقرهٔ ۷۴ نظر کنیم می‌بینیم که این نصوص اگر مانع حمل بر اراده حکم تشریعی نباشد لااقل آن را دور می‌کنند. زیرا کلمه (اضْرِبُوهُ) واضح است که برای ضرب مقتول ببعض اندام بقره مذبوحه بکار رفته، و در آن اشاره‌ای بقاتل ناشناخته نیست، و نه اشاره‌ای بستن دستهای مردمان آن دیار از خون بقره، و قوله تعالی (کَذلِکَ یُحْیِ اللَّهُ الْمَوْتی دلالت دارد، که احیاء مشبه به، مقصود از آن احیاء همین مورد است، احیائی حقیقی پس از سلب روح، نه احیاء حکمی. چنانچه شیخین مذکورین گفته‌اند، و اگر چنان بود که گفته‌اند، تقریر احیاء موتی برای بعث و جزاء با این گونه احیاء حکمی مجازی صحیح نبود، در تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۴ اینصورت تأویلی آورده‌اند، که نه لغت مساعد آن است، نه از کلام عرب معهود است. این مورد یکی از مناهجی است، که مردم در فهم قصص قرآنی بکار برده اند، و آن صرف کلام است، از مدلول لغوی بمعنی دیگر بی آنکه دلیلی برای آن باشد، و تأویل کننده‌ای چنین بمجرد استبعاد از موادی ظاهر کلام چنین می‌کند، و چه بسا برای رهائی از شبهات معاندین باشد، از همین باب است، تأویلاتی که در احیاء مردگان منسوب بعیسی آمد، که آن را باحیاء روحی تأویل کرده‌اند، یا حمل نمل در قصه سلیمان بطائفه‌ای کوچک، تا تأویل کواکب در قصه ابراهیم باینکه جواهر نورانیه‌ای بودند که نورشان عقلی بود نه حسی. و اینگونه تاویلات دنباله طریقه‌ای هستند که باطنیه اساس آن را گزارده اند، و آن صرف لفظ از معنای وضعی آن بدون دلیل است. و رأی صحیح آنست که قانون تأویل منطبق بر مورد باشد، و خلاصه آن چنین است، که اگر تأویل نه اصلی دینی را از بین می‌برد نه با عقائد ثابته مخالف است، و نیز عبارت قرآن را با تعبیری صادق تعبیر می‌کند، و لغت نیز اجازه چنان تأویلی میدهد، مقبول خواهد بود، اما اگر با لغت موافق نیست باطل است، و از جهل تأویل کننده بقانون تفسیر است، و ناروا است، از آن جهت که نسبت تلبیس بخداوند داده است تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا، و اگر اصلی دینی را از بین می‌برد یا مخالف عقائد ثابته است، از نظر دینی مرفوض و باطل است. طریق دوم: در فهم قصص قرآن چنانچه از مردم می‌شناسیم، از جهتی با طریقه اول موافق و از جهتی مخالف است. این طریقه نیز الفاظ را از معانی حقیقی منصرف می‌سازد، اما نه در حدود شباهتی و تقریبی واقعی، بلکه تخییل، آنچنان که غیر واقع را واقع بحساب آورند، راستی را در آن لازم نمی‌دانند، و چه بسا خبر از وقوعی میدهند که واقع نشده است. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۵ ماننـد حکایات و افسانه‌های کلیله و دمنه، که مقصود از آنها ارشاد و تشویق بفضیلت، یا ترسانـدن و تنفیر از رذیلت است، چنانچه ابن تیمیه در اول کتاب (بیان موافقت صریح المعقول الصحیح المنقول) گوید: گروهی از فلاسفه اهل وهم‌انـد، می‌گوینـد پیغمبران که از خداونـد، و روز بازپسین، و بهشت و دوزخ، و فرشتگان، خبر داده‌اند همه اموری غیر واقع‌انـد، امـا مردم را بـا مألوفـات حسـی و خیالات خودشـان مخاطب ساخته‌انـد، تا مصلحت اجتماع فراهم شود، اینها هر چند دروغنـد امـا دروغ مصـلحت آمیزنـد. و شـک نیست که اگر دراست و فهم قرآن بـا اینگونه خلط و خبـط و ادعـاء آغـاز شود، قدسیت آن از بین رفته، و مقـام شامـخ خود را در دلهـا از دست می‌دهـد، و همه قضایا و احکام و عقایـد و اخباری که در آن هست متزلزل میشود. تنزیه خداونـد متعـال، و تجلیـل منصب نبوت اقتضـاء دارد که اینگونه رذائـل را از ساحت قدسشان بـدور داریم، در صـدق و اصـلاح خلق بصـدق فراخنائی هست، که ما را از دروغپردازی بی‌نیاز می‌کنـد. طریق سوم در قصـص قرآن طریق برخی از مفسـرین است، که درباره قصـص، بسیاری روایات زائد خصوصا اسرائیلیات را در تفسیر قصص وارد کرده‌اند، بی آنکه در صـحت و سـقم روایت تحقیقی شده باشد، و بی آنکه متوجه باشـند، که آنچه در قرآن درباره قصـص نیامده لازم نبوده، و قرآن بر موارد عبرت اکتفاء نموده است. و در این باره چه افراطکاریها که بر حجم تفسـیر افزوده است. اما طریقه‌ای را که من اختیـار کرده‌ام، حـد میـانه افراط و تفریـط است، که فهم غـایت مقصود از قصه، و آنچه سـزاوار است انجام گیرد تا آن مقصود تحقیق یابـد، و مردم عبرت گیرنـد، و تسـلیت و تثبیتی برای مبلغان و مصـلحان باشد، و برای مردم روشن شود که قصـه مطابق واقع است، کم و زیادی در آن نیست، نه شـکی در آن راه دارد نه خیال. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۶ بنابراین طریقه چهارم، که حد وسط و صـراط مسـتقیم است، وقوف بر حدی است که در قرآن نازل شده، با احتفاظ بر دلالت لغوی الفاظ، و افاده واقعی تعبیر، بـدون کم و زیادی که از ناحیه روایات بی سـند در آنها وارد کرده‌انـد، بـدون دگرگون کردن معانی، ببهانه آنکه از بـاب تخییـل و تشبیه است، بـدون صـرف الفـاظ از معـانی و صـنفی بـدون دلیل، چنانچه اهل تأویل کرده‌انـد، آنان که بسـیاری از قرآن را تحریف، و قانون عربیت را نادیـده گرفته‌انـد، انتهی کلام الشـیخ شـلتوت. بطور کلی ممیزات تفسـیر مکتب علمی و اجتماعی از این قرار است، اول: تفصیل مطالبی که در تفاسیر پیشین بطور اجمال درباره آنها سخن گفته‌اند مانند: سنن اجتماعی، روانشناسـی اجتماعی، و علل تقـدم و تأخر ملل. دوم: نپرداختن باسـرائیلیات و مبهمات و مسائل لغوی و اسـلوبی مگر بهنگام ضـرورت. سوم: اسـتخراج مواد علوم از قرآن. چهارم: احیانا نادیده گرفتن احادیث یا تأویل آنها بغیر دلیل. پنجم: سـعی در نشان دادن این مطلب که قرآن در هر عهدی میتواند رهبر اجتماعات بشر تمدن سالم و سعادت باشد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۷

بخش دوازدهم مکتب جستجوگران و نوآوران

بخش دوازدهم مکتب جسـتجوگران و نوآوران وَ لَنْ تَرْضـی عَنْکَ الْیَهُودُ وَ لَا النَّصـاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُـدَی اللَّهِ هُوَ الْهُـدی وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْـدَ الَّذِی جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ مـا لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا نَصِـیرٍ البقرة ۱۲۰ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۸ بخش دوازدهم مکتب جسـتجوگران و نوآوران هر چند در مکتب اصلاحی محمد عبده تأکید بلزوم فرا گرفتن علوم جدیـد برای مسـلمانان شـده، و اسـتطرادا در تفسـیر از آنهـا ذکری بمیان آمـده است، اما افراطیان مکتب جدیـد، بکار دشوار و ناروائی برخاسـته‌اند و آن جسـتجو برای استخراج مواد علوم جدید از قرآن است، که بامثال آیات ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ الانعام ۳۸- وَ لا رَطْبٍ وَ لا یـابِسٍ إِلَّا فِی کِتـابٍ مُبِینٍ الانعـام- ۵۹، اسـتناد می‌کننـد: و می‌گوینـد همه علـوم را میتوان از قرآن اسـتخراج نمود، قبلا هم افراد معـدودیماننـد فخر رازی این نغمه را آغاز کرده و خواسـته‌اند، با تعمل این مطلب را ثابت کننـد

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۴۹ اما با وجود آنکه قصد ایشان کلیات علوم بوده، نه تفصیل آنها، نتوانسته‌اند از عهده برآیند. قرآن مجید برای هدایت بشر، در اعتقاد بمبدأ و تکالیف این جهانی و دانستن روابط خالق و مخلوق، و روابط جاری میان خلق، و راهبری بسعادت ابدی آمده است، نه برای تعیین فرمولهای علمی، که خداوند کشف آنها را بعهده تلاش فکری متسلسل و متکامل بشر گزارده، و ابزار کار را باو عطا فرموده است. چنین ادعائی نه تنها بیدلیل است، بلکه غائله ترمیم ناپذیری در پی دارد و آن ایجاد توقعات بیجا در اذهان ساده لوحان، و جاهلان، و غرضمندان، است، که هر وقت حل پدیده‌ای را از قرآن بخواهند و نیابند ایمان ایشان به قرآن متزلزل، و دیگران را نیز، با خود مشکوک سازند، مضافا بآنکه بسیاری از نظرات علمی چه بسا پس از مدتی باطل شناخته شده، و نظر دیگری جای آن را بگیرد. بقول شیخ شلتوت «برای مقام قرآن همین بس، که هر چه کشفیات علوم طبیعی و کائنات رو بگسترش می‌رود، هیچ موردی یافت نمی‌شود، که قرآن با آن حقائق مکشوفه و مسلم علمی منافات داشته باشد، و هرگز در آینده چنین موردی یافت نخواهد شد «قرآن کتاب ارشاد و هدایت است، بارزشها و امتیازات خاص انسانی، و تأمین سعادت پایدار، و راهنمائی تلاش در راه کشف علوم و اسرار کائنات، نه آن فرمول کشفیات زیرا اگر خداوند می‌خواست همه رازهای خلقت را بوسیله کتاب آسمانی خود مکشوف سازد، اولا- آن کتاب بقدر حجم جهان بود و ثانیا راز خلقت بشر که پیشروی دائمی و بلا انتها در راه کشف اسرار خلقت است، متوقف و باطل می‌شد. رافعی در اعجاز القرآن گوید: آری این علوم جدید با دگرگونیهائی که دارند. کومکی بر فهم معانی قرآن و کشف حقائق آنند و قرآن هم بظهور این تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۰ علوم و فائده و غایت آنها اشاره دارد. آنجا که فرموده سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ- فصلت ۵۳ در این زمینه کتابهای بسیاری نوشته شده از آنجمله: کشف اسرار النورانیة القرآنیة، تألیف محمد بن احمد الاسکندرانی از علمای قاهره مطبوع در سه جلد بسال ۱۲۹۷ ه رساله عبد اللّه پاشا فکری و مقارنه بعضی از مباحث هیأت با نصوص شرعیه مطبوع در قاهره بسال ۱۳۱۵ ه کتاب طبائع الاستبداد و مصارع الاستعمار، سید عبد الرحمن کواکبی، که در آن از اشتمال قرآن بر نظرات علمی بحث می‌کند، از آنجمله گوید کشف کرده‌اند که مادة الکون اثیر است و قرآن از آن خبر داده، قوله تعالی «ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ» فصلت ۱۱. کائنات در حرکت دائمی هستند. قوله تعالی «وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» یس/ ۴۰ زمین از خورشید جدا شده «أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» انبیاء/ ۳۰. قمر منشق از زمین است. «أَ فَلا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها» رعد/ ۴۱. طبقات زمین هفت است «خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» طلاق ۱۲ اگر کوهها نباشند ثقل نوعی زمین را می‌کشانند. «وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» نحل/ ۱۵. تغییراتی که در ترکیبات شیمیائی هست ناشی از دگرگونی نسبت مقادیر است. «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ» رعد ۸. جمادات هم زندگانی دارند که قائم بماء متبلور است «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» انبیاء/ ۳۰. ناموس باروری عمومی در نباتات نیز هست «سُبْحانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۱ مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ» یس ۳۶ «فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّى طه/ ۵۳. «اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» حج ۵ «وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» فرقان ۴۵. حرکت سفینه‌ها با بخار و برق. «وَ خَلَقْنا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ ما يَرْكَبُونَ» یس ۴۲ وجود مکرب. «وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ» فیل ۳. و بطور کلی «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» فصلت-- توفیق صدقی کتابی بنام علم الفلک و القرآن سید کرامت علی کتابی بنام الاتفاق الاساسی بین الکتاب الکریم و الحدیث و بین التعالیم الادبیة فی الطبیعة در سال ۱۸۷۸ میلادی. سید هبة الدین شهرستانی کتابی بنام الهیئة و الاسلام عبد العزیز اسماعیل کتابی بنام القرآن و الطب الحدیث در سال ۱۳۵۷ مهندس بازرگان کتاب مطهرات در اسلام و هزاران کتاب بزرگ و کوچک دیگر که اندکی از آنها ابتکاری، و انبوهی از آنها اقتباسی بشکل

تغییر لباس است که بیمایگانی برای ابلهانی معدود، ساخته و پرداخته، و عظمت قرآن مجید را در راه عشوه‌گریهای خود پسندانه خود، تا مرز اعجاب زود گذر معدودی نادان تنزل داده‌اند، آنهم مطالبی که شاگردان دبیرستانی آنها را بیشتر و بهتر می‌دانند، نو آوران جدیدتر گویا میخواهند مؤیداتی برای کارل مارکس از قرآن دست و پا کنند!. طنطاوی بزرگترین مفسر این مکتب است، مردی که همه نوع اطلاعات را انبار کرده هم ساده لوح است، هم با ایمان، دوائرة المعارفی از اطلاعات گوناگون فراهم ساخته، و بمناسبتی که خودش تشخیص داده بقرآن مربوط ساخته، و آن را تفسیر نام نهاده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۲ اگر آن را تفسیر نام نمی‌نهاد خدمت بی شائبه‌ای بمعارف اسلام کرده بود اکنون هم کتابش مفید است. اما نه برای مبتدی جویای تفسیر قرآن بلکه برای عالم متضلع و مطلع بر فنون تفسیر. تا با خواندن آن مطالب مناسب را استخراج کند طنطاوی در تفسیر قوله تعالی ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ گوید بیان الهی هم تفهیم پیغمبر است. هم اکتشافات مستمر در طول تاریخ، که همه چون بیانی برای قرآن و هماهنگ با معارف آن است. در تفسیر وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ- الرحمن ۱۵ گوید: مارج بمعنی مختلط الاجزاء است. پس لهیب سرخ و سبز و زرد مختلط است، و جان از آن لهیب است، و جدیدا کشف شده که نور مرکب از هفت رنگ است، و لفظ مارج اشاره بآن ترکیب است، و چون لهیب دائم الاضطراب است اشاره است باضطراب نفوس جان، که همیشه محتاج تهذیب و تکمیل است. طنطاوی با حسن نیت، مسلمانان را بتلاش در فرا گرفتن علوم کائنات، که زیر بنای تمدن و آبادی و برتری زندگی این جهان است تشویق، و در ترک تلاش توبیخ می‌کند. اما پذیرفتن تفسیر او بعنوان تفسیر قانونی، رخنه‌ای در شناخت کامل معارف اسلام است. و شاید منع دولت سعودی از ورود کتابش بکشور سعودی، از این جهت باشد. طنطاوی فریاد شکایت را بلند می‌کند. که چرا کتابش در همه جا راه دارد جز در حرمین. و حال آنکه اهلش با او امس رحما و اقرب نسبا میباشند «۱». وقتی دوستان نادان در بنیان استوار اسلام با ندانم کاری شکافی ایجاد کردند، بهانه بدست دشمنان غرضمند و فرصت طلب می‌دهد، تا آنجا که فرقه

(۱) تفسیر الجوهر ۲۵ / ۲۴۵.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۳ ملحد و بیدین قرآن مجید را آلت اغراض فاسد خود قرار داده، و دلبخواهی آن را تأویل، و مکتبی تأسیس کنند، که باید آن را مکتب الحادی نام نهاد بطور نمونه یکی از ایشان، امر را در قوله تعالی فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما که حد سرقت است و همچنین در «فاجلدوا کل واحد منهما مأة جلدة» که حد زناست، برای اباحه گرفته نه وجوب، و گفته در اینجا امر مانند «يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» الاعراف ۳۱ میباشد. بنابراین در قطع ید سارق حد مفروضی نیست، بلکه قطع حد اقصای عقوبت است، و عدول از آن در بعضی حالات جائز است، همچنین در مورد انکار معجزات، در قوله تعالی «أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ. وَ أُحْيِ الْمَوْتى آل عمران ۴۹ گوید: کهیئة الطیر افاده تمثیل می‌دهد، برای بیرون بردن مردم از سنگینی جهالت و تاریکی آن، در فضای روشن و سبک دانش، اکمه آن کس است که نظر در امور ندارد، و ابرص آن رنگ پذیری است که فطرتش دگرگون شود، و برء عیسی بمعنی تکمیل تکوین جسمانی نیست، بلکه بمعنی تکمیل تکوین روحی و فکری است بهدایت دینی، و در قوله تعالی «وَ أُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» گوید: مقصود از آن دانستن تدبیر منزل است و امثال آنها. و اگر این نوع تأویلات و تحریفات در دین از ناحیه غیر روحانیین که در زی علماء اسلام شناخته می‌شوند سر زند، غائله آن چندان مخرب نیست. اما متأسفانه آنجا که روحانی نمایان، بنشر اینگونه تأویلات اقدام کنند مخرب و ویران کننده است، و تا وقتی که روحانیت مانند کاروانسرای دو در بیدربان است. هر که خواهد گو بیا و هر که خواهد گو برو، قفل و بست و حاجب تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۴ و دربان در این درگاه نیست، این تخریب جبران

ناپذیر ادامه خواهد داشت، و گناه اینهمه مسلمانان تابع و دنباله رو که تحقیق برای خودشان میسر نیست بعهده مسامحه کاران خواهد بود. در خاتمه این بخش لازم میدانم مطلب را توضیح دهم و هر چند بنظر مکرر می‌آیند اما باید نصب العین علاقمندان باشند. توضیح یکم: بعضی گمان کرده‌اند جز آنچه در باب شرائط از علوم القرآن برشمردیم علومی هست، که در فهم مراد اللّه دخیل است و فهم قرآن بدانستن آنها بستگی دارد، مانند آنکه رازی گفته: علم هیأت وسیله‌ای است برای فهم قوله تعالی: أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ. بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ ق- ۶. هم چنین ابن رشد در فصل المقال فیما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال گوید علوم فلسفه مطلوبند زیرا فهم شریعت بدون آنها ممکن نیست، اما اینگونه آراء در عین آنکه تا اندازه‌ای صحیحند بطور کلی از نظر مبانی دینی صحیح نیستند. زیرا پیغمبر دین را بسلف صالح تفهیم کرده و ایشان آنرا فهمیده‌اند، فهم قرآن نیازی بعلوم نو ظهور در اسلام نبوده و نیست اسلام در تفهیم معارف خود مستقل و از هر فرهنگ دیگر بی‌نیاز است. اللهم الا ان یقال برای سیر در مراتب بتدبر و همچنین مناظره با خصم دانستن آن علوم نیروی اضافی بانسان میبخشد و اشتباه نشود که مقصود ما عدم وابستگی فهم قرآن بدانستن علوم جدید است، وگرنه تحصیل همه علوم در حد اعلی برای تفوق ملت اسلام بطور واجب کفائی بر مسلمانان واجب است. تکمله- همچنانکه در سده‌های نخستین اسلام گروهی تأویل کننده برأی غیر مجاز مانند معتزلیان باطنیان و بعدا صوفیان و فلاسفه بوده است، در عصر حاضر هم اسلام باین بلیه گرفتار است و میتوان عوامل آنرا طبق ذیل مشخص ساخت. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۵ ۱- حب شهرتکه با نو ببازار آوردن، و تأویل ناروا، میخواهند از قاعده قبح تعرف شناخته شوند، بر مفسرین بزرگ خرده میگیرند و ایشان را بغفلت نسبت میدهند آنگاه بدون رعایت شرائط در تفسیر اظهار نظر میکنند. ۲- قلیل العلمی که مواد اینکار را ندارد، اما مغرور است و خیال خودش میتواند آزادانه در قرآن نظر دهد، یاوه‌هائی سرهم میکند که نه لغت و اسلوب آنها را می‌پذیرد نه اصول مسلم معارف اسلامی، ۳- برخی نیمه عالمان که خیال میکنند حفظ قرآن بایشان واگذار شده از هر نظر جدید و هر اختراع جدید مرعوب میشوند، و مانند دایه مهربانتر از مادر تلاش میکنند، تا بهر طور شده قرآن را بدنبال نوبرها بکشانند، و با آنها تطبیق دهند. ۴- مزدورانی که باید با اینکار پول در بیاورند، و بهرحال باید چیزی بگویند، حال هر چه میخواهد باشد. ۵- ملحدانی که عالما عامدا یا بازیچه دست نامرئی سیاستند، یا متأصلا خودشان طبعا ملحد و بی‌دینند و قرآن را بمنظور آراء غرضمندانه خود بنارواترین وجهی تأویل میکنند، و حتی پای بند قواعد لغوی نیستند محکمات و حدیث را ببازی میگیرند، چه رسد باجماع و اقوال مفسرین بزرگ. توضیح دوم: مساعی عالمانی را که مسائل حقیقی و قانونی تفسیر را با بعضی تأویلات غیر قانونی مخلوط کرده‌اند نمیتوان نادیده گرفت و هر چند در یک تصفیه قاطع باید آنها را از هم جدا کرد. بنظر ما هر اشتباهی که در این مورد پیش آمده، و باعث تحریف معارف اسلامی گردیده، عدم فهم و تفهیم صحیح است، هر با سوادی با مراجعه بکتابخانه‌ها هر کتابی که نام تفسیر داشته بدست می‌آورد، و غالبا با شوق و نیت صحیح آن را می‌خواند، اما قانون تفسیر باو تفهیم نشده، تا تفسیر قانونیرا بشناسد، و از خواندن تفاسیری که اگر هم از نظر تدبر صحیح باشند، اما تفسیر قانونی نیستند، نقاط ضعفی در ذهن او باقی نماند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۶ تفسیر قرآن قانونست، قانون حد و مرز دارد که باید آن را شناخت، سلیقه شخصی که محصول سوابق ذهنی و هزاران عامل تو در توی دیگرست نمی‌تواند در آن تصرف کند. همچنانکه در قوانین موضوعه عرفی هیچکس نمی‌تواند با عقل و سلیقه خاص خود تصرف کند هیچکس هم چنین توقعی ندارد و همه در برابر احکام محاکم عرفی تسلیم‌اند، اما وقتی نام فهم کلام اللّه پیش آمد، چرخ سلیقه‌ها، عقلها، رأیها، غرضها، و اطلاعات ناقص، بکار می‌افتد. مهمتر آنکه قبول دین اسلام منتظر آن نمانده تا بر تطبیق قرآن، با علوم کائنات و نظامات تمدن غیر اسلامی صحه گزارده شود، راه قبول دین در قرآن اعتقاد به توحید در اثر وجود کلیات معارف فطری است، نه

کشف جزئیات علوم اکتشافی، دین ضامن تأمین سود ربا خواران، و لذت‌یابی فاسقان، و طرح فرصت طلبان نیست. کسانی که گمان می‌کنند با دادن رشوه ادبی، و آشتی دادن میان همه عوامل تمدن جدید و اسلام، می‌توانند مقام خود را تثبیت، یا باسلام خدمتی انجام دهند، یا خود را بعنوان عالم مبتکر معرفی نمایند مأیوس شوند. قوله تعالی: «وَ لَنْ تَرْضی عَنْکَ الْیَهُودُ وَ لَا النَّصاری حَتَّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَی اللَّهِ هُوَ الْهُدی وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ الَّذِی جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا نَصِیرٍ» البقره ۱۲۰. توضیح سوم: اگر گویند ورود در مسائل خلاف، بحال اتحاد مسلمانان زیان بخش است، گوئیم: اولا: این مسائل مربوط بامور عاطفی نیست، تا اکثریت مسلمانان را برانگیخته و اختلاف را در میان ایشان دامن زند، کسانی که با این مسائل سر و کار دارند اندکند، و در اقلیت. ثانیا: افکار عمومی بالاخص دانشمندان در اثر وسعت اطلاع و کم شدن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۷ عصبیت، و نفوذ مسلمات عقلی، پذیرای بحث در این اختلافات است، و در عین حال می‌داند بحث در آنها نباید کمترین اثری در ایجاد اختلاف، یا افزایش آن در صور عاطفی داشته باشد. ثالثا بسیاری از موارد هست که عقول پیشرفته بشری پزیرای آنها نیست، و اگر بعنوان اصل مسلمی از فرهنگ اسلام برایشان عرضه شود نقطه ضعفی برای اسلام خواهد بود، بنابراین اطلاع عقول بر مناقشات لازم و واجب است و در حکم تبرئه اسلام از تهمتهای نارواست. و نیز در داخله مسلمانان چه بسا اصل مسلم گرفتن آنها مانع تربیت صحیح افراد باشد، بنابراین باید آن مناقشات، و نتیجه نهائی بحث در آنها، باطلاع ایشان برسد. بطور نمونه مصون دانستن صحابیان علی الاطلاق، از جرح و تعدیل، هم خلاف کتاب است، هم خلاف سنت، هم خلاف اجماع، هم خلاف عقل، و مناقشه در آن از صدر اسلام در میان صحابیان رایج بوده است، بنابراین پنهان داشتن آن چون تهمتی سنگین بر فرهنگ اسلام خواهد بود. برتری دین اسلام بواسطه رفض بی هنران و طفیلیان و زیان بخشان بجامعه است، و هر کس در هر مقام و سمت و لقب باشد، تا بر محک نخورد، و صلاحیت او طبق موازین اسلامی معلوم نگردد، پذیرفته نخواهد بود. و السلام علی من اتبع الهدی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۵۹

بخش سیزدهم نمونه تفاسیر مهم

اشاره

بخش سیزدهم نمونه تفاسیر مهم ان آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی الاثار مداد العلماء افضل من دماء الشهداء تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۱ بخش سیزدهم نمونه تفاسیر مهم در این بخش در مورد دوازده آیه از قرآن مجید، از دوازده تفسیر مهم، نمونه برداری شده است تا هم تمرینی برای مطالب کتاب باشد، و هم شناختی برای تفاسیر مهم بطور مقایسه آماده و سریع و طرز تحول روش و اقتباسات، که تقدم و تأخر زمانی در آنها دخیل است. از این دوازده، شش تا از مفسرین بزرگ عامه است. که عبارتند از: (۱) جامع البیان طبری (۲) کشاف زمخشری (۳) جامع الاحکام قرطبی (۴) بحر المحیط ابو حیان یا روح المعانی الوسی (۵) المنار یا تفسیر المراغی (۶) فی ظلال القرآن سید قطب و شش تا از مفسرین امامیه اثنا عشریه. که عبارتند از: (۱) التبیان شیخ طوسی (۲) مجمع البیان طبرسی (۳) منهج الصادقین مولی فتح اللّه (۴) البرهان بحرانی و نور الثقلین حویزی (۵) الکاشف مغنیه (۶) المیزان طباطبائی که مختصری از شرح حال مؤلفین آنها بترتیب تقدم زمانی ذیلا گفته می‌شود. (۱) طبری: ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الطبری از اهل آمل طبرستان متولد بسال دویست و بیست و چهار هجری، در سال سیصد و سیزده در بغداد وفات یافت. تفسیر او بنام جامع البیان عن تأویل آی القرآن. در حدود چهار ملیون کلمه است. از مفسرین عامه. (۲) شیخ طوسی: ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن الطوسی، تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۲ در سال سیصد و هشتاد و پنج در طوس بزاد، و در سال چهار صد و شصت در نجف اشرف وفات نمود، تفسیر او بنام التبیان فی تفسیر القرآن، در حدود یک ملیون و هفتصد هزار کلمه است. از مفسرین امامیه. (۳) شیخ طبرسی: ابو علی فضل بن حسن بن فضل الطبرسی، وفاتش بسال پانصد و سی و هشت اتفاق افتاد، در مشهد مقدس رضوی. تفسیر او بنام مجمع البیان، در حدود یک ملیون و هفتصد هزار کلمه است. از مفسرین امامیه. (۴) زمخشری: ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمی، متولد سال چهارصد و شصت و هفت، و متوفی بسال پانصد و سی و هشت، تفسیر او بنام الکشاف عن حقائق التنزیل، در حدود هشتصد هزار کلمه است، از مفسرین عامه. (۵) قرطبی: ابو عبد اللّه محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الخزرجی الاندلسی القرطبی، وفاتش بسال ششصد و هفتاد و یک اتفاق افتاد، تفسیر او بنام الجامع لاحکام القران، در حدود دو ملیون و پانصد هزار کلمه است. از مفسرین عامه. (۶) ابو حیان: اثیر الدین ابو عبد اللّه محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان الاندلسی القرناطی، در سال ششصد و پنجاه و چهار متولد شد، و در سال هفتصد و چهل پنج، در مصر وفات یافت، تفسیر او بنام البحر المحیط در حدود دو ملیون و سیصد هزار کلمه است، از مفسرین عامه. (۷) آلوسی، ابو الثناء شهاب الدین السید محمود افندی الالوسی البغدادی، متولد هزار و دویست و هفده، و متوفی بسال هزار و دویست و هفتاد، تفسیر او بنام روح المعانی، در حدود پنج ملیون و یکصد هزار کلمه است، از مفسرین عامه. (۸) مولی فتح اللّه بن شکر اللّه کاشانی، متوفی بسال نهصد و هشتاد و هشت، تفسیر او بفارسی بنام منهج الصادقین فی الزام المخالفین، در حدود دو ملیون و سیصد هزار کلمه است، از مفسرین امامیه. (۹) بحرانی: هاشم بن سلیمان بن اسمعیل الحسینی البحرانی، متوفی بسال هزار و صد و هفت. تفسیر او تفسیر بمأثور است بنام البرهان فی علوم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۳ القرآن، در حدود یک ملیون و هشتصد هزار کلمه است، از مفسرین امامیه و حویزی، عبد علی بن جمعهٔ الحویزی از اساتید سید جزائری، و تقریبا از معاصرین بحرانی، تفسیر او بنام نور الثقلین، تفسیر بماثور و در حدود یک ملیون و پنجاه هزار کلمه است، از مفسرین امامیه. (۱۰) شیخ محمد عبده، در سال هزار و دویست و شصت و نه متولد شد، و در سال هزار و سیصد و بیست و پنج وفات نمود، تفسیر منسوب باو بنام تفسیر المنار که تقریرات تفسیری اوست کامل نیست، و موجود از آن از اول قرآن است تا سوره یونس، و جزء آخر قرآن، که مجموعا در حدود یک ملیون و نهصد هزار کلمه است، از مفسرین عامه. (۱۱) احمد مصطفی المراغی، که تفسیر او بنام تفسیر المراغی در سال هزار و سیصد و شصت و پنج تألیف شده، در حدود یک ملیون و نیم کلمه است، از مفسرین عامه. (۱۲) سید قطب: تقریبا از معاصرین، تفسیر او بنام فی ظلال القرآن در حدود دو ملیون و پانصد هزار کلمه است، از مفسرین عامه. (۱۳) محمد جواد مغنیه: از علماء معاصر تفسیر او بنام الکاشف در حدود نهصد و پنجاه هزار کلمه است، از مفسرین امامیه. (۱۴) علامه طباطبائی: سید محمد حسین طباطبائی از علماء معاصر، تفسیر او بنام المیزان، در حدود سه ملیون و پانصد هزار کلمه است، از مفسرین امامیه. قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ البقره ۳۰. اذ حرفی است بمعنی جزاء و دلالت بر وقت مجهولی دارد، و ابطال حرفی که دلیل بر معنائی باشد در کلام جائز نیست، و قول بزائده بودن آن از یک بصراوی مدعی علم است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۴ اگر قائلی گوید معنای اذ در اینجا چیست؟ گوئیم: که پس از قوله تعالی کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ کُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ آمده، و بمعنی (اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم اذ خلقکم، و خلق لکم ما فی الارض جمیعا و اذ قال ربک للملائکة)، کانه قال: و اذکروا فعلی بآدم اذ قلت للملائکهٔ و نظیر آن از کلام عرب: اجدک لن تری بثعیلبات و لا بید ان ناجیهٔ ذمولا و لا متدارک و الشمس طفل ببعض نواشغ الوادی حمولا در اینجا گفت، و لا متدارک، در حالی که فعلی بلفظ بر آن مقدم نشده، و نه حرفی معرب، که (متدارک) بر

اعرابش وارد شود، اما چون فعل مجحودی به (لن)، یعنی لن تری بر آن مقدم شده، که هم دلالت بر معنی مطلوب در کلام دارد، هم بر محذوف، دلالت این ظاهر کلام، ما را از اظهار محذوف مستغنی می‌کند، زیرا قول (اجدك لن تری بثعیلبات) بمعنی (اجدك لست براء) است، پس متدارکا بر موضع تری باز می‌گردد، مانند آنکه لست و باء هر دو در کلام موجود باشند، هم چنین است قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ، نسبت بآنچه در آیه قبل مذکور است، و آن یادآوری خداوندست بمخاطبین، مر نعمتهائی که پیش از ایشان و پیش از پدرانشان عطا فرموده، و قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ و نعمتهائی که بعد از آن برایشان شمرده شده، و مواقع آن نشان داده شده، بر می‌گردد بر موضع وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ، و معنای آن، اذکروا هذه من نعمی و هذه التی قلت للملئکة است، و چون اولی اذ را اقتضا می‌کند، و اذ در دومی بر موضع آن عطف شده است، همچنانکه در قول شاعر گفتیم: آنگاه بطور تفصیل درباره ملئکه و اشتقاق لغوی آن بحث میکند. ملائکه جمع ملک است که بدون همز آن، در کلام عرب اشهر است، گویند ملک من الملائکة، و کمتر گویند ملئک، همزه را حذف و حرکت آنرا بلام منتقل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۵ سازند، اما در جمع رد بر اصل کنند و گویند ملائکه. گاهی واحد آن مهموز میآید کما قال الشاعر: فلست لانی و لکن لملئک تحدر من جو السماء یصوب گاهی مئلك با قلب گویند، از قبیل جنب و جبذ شمؤل و شئمل و معنای اصلی ماء لک رسالت است، عدی بن زید عبادی گوید: ابلغ النعمان عنی ماء لکا انه قد طال حبسی و انتظار و قد ینشد ماء لکا علی اللغة الاخری، فمن قال ملئکا فهو مفعل من لاءك الیه یاء لک اذا ارسل الیه رسالة ملائکة، و من قال ماء لکا فهو مفعل من الکت الیه الك، اذا ارسلت الیه ماء لکة و الوکا، کما قال لبید بن ابی ربیعة. و غلام ارسلته امه بالوك فبذلنا ما سئل فهذا من الکت و منه قول نابغة بنی ذبیان. الکنی یا عیین الیك قولا ستهدیه الرواة الیک عنی و قال عبد بنی الحسحاس. الکنی الیها عمرك اللّه یا فتی بآیة ما جائت الینا تهادیا یعنی بذلك ابلغها رسالتی، فسمیت الملائکة ملائکة بالرسالة لانها رسل اللّه بینه و بین انبیائه، و من ارسلت الیه من عباده. القول فی تأویل قوله جل ثناؤه إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. بعضی گفتند یعنی انی فاعل، از حسن و قتاده. و بعضی گفتند: انی خالق از ابی روق، که گوید هر جا در قرآن از جعل بود بمعنای خلق است. اما صواب آنستکه ای مستخلف فی الارض خلیفة، و مصیر فیها خلفا. بعضی گفته‌اند مقصود از ارض مکه است. و خلیفه فعیله است از خلف فلان فلانا فی هذا الامر، اذا قام مقامه بعده، کما قال جل ثناؤه، ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ ... لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ یعنی بذلک انه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۶ ابد لکم منهم، فجعلکم خلفاء بعدهم، و من ذلک قیل للسلطان الاعظم خلیفة لانه خلف الذی کان قبله- فقام بالامر مقامه، فکان منه خلفا. آنگاه اقوال و روایات موقوفه‌ای میآورد در تأویل مراد از خلیفه، که آیا خلیفه جنیان ساکنین زمین قبل از آدم است یا جانشینی برخی از آدمیان بعض دیگر را و همچنین اقوالی در جواب اعتراض بوقوع اعتراض و انکار از ملئکه بر خلقت آدم، و همچنین منشأ علم ایشان بر وقوع فساد و سفک دماء از خلیفه یا خلیفه زادگان. آنگاه گوید بعضی از اهل عربیت گویند: قول ملائکه بر وجه انکار نبود بلکه بر وجه سئوال بود، برای دانستن و اخبار از خودشان که تسبیح گویانند، زیرا ناخوش داشتند که کسی خدا را معصیت کند. بعضی گویند این قول از ملائکه بر وجه استرشاد و استخبار بود، فکأنهم قالوا خبرنا یا رب مسئلة استخبار منهم للّه، لا علی وجه مسئلة التوبیخ. و اهم تأویلات آنکه گوید سؤال برای استخبار بوده اصح است بمعنی اعلمنا یا ربنا اجاعل انت فی الارض من هذه صفته و تارک ان تجعل خلفاؤك منا و نحن نسبح بحمدك و نقدس لک، نه از جهت انکار بکاری که خداوند ایشان را خبر داد بوقوع آن، هر چند این خبر که خلقی خلق شود که خدای خود را معصیت کند، در نظر ایشان عظیم مینمود. اگر گویند در کلام خداوند نیامده، که خداوند ملئکه را بوقوع فساد از بشر خبر داده باشد و تو از کجا گوئی؟ جواب آنستکه بسیار است مواردی که بدلالت ظهور، بخشی از کلام حذف شود مانند قول شاعر: فلا تدفنونی ان دفنی محرم علیکم و لکن خامری ام عامر. مقصودش آنکه

جثه مرا برای آنکه هنگام صیدش میگویند خامری ام عامر، یعنی کفتار واگذارید، گوئی از قول إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ملائکه دانستند که ذریه او اهل فساد و سفک دماأند قوله تعالی وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۷ و اصل التسبیح للّه عند العرب التنزیه له من اضافهٔ ما لیس من صفاته الیه، و التبرئهٔ له من ذلک، کما قال عشی بنی ثعلبهٔ. اقول لما جائنی فخره سبحان من علقمهٔ الفاخر یرید سبحان اللّه من فخر علقمهٔ، ای تنزیها للّه مما اتی علقمهٔ من الافتخار، علی وجه النکیر منه لذلک. بعضی تسبیح را بمعنی نماز گرفته‌اند، و بعضی بمعنی مشهور، و تقدیس بمعنی تطهیر و تعظیم است. و سبوح قدوس بمعنی تنزیه و طهارت و تعظیم است، ارض مقدسه یعنی مطهره، و نحن نسبح بحمدک، یعنی ننزهک و نبرئک مما یضیفه الیک اهل الشرک بک، و نصلی لک و نقدس لک، ننسبک الی ما هو من صفاتک من الطهارهٔ من الادناس، و ما اضاف الیک اهل الکفر بک. و اگر نسبحک میآمد نیز فصیح بود، چنانکه در قرآن هست کی نسبحک کثیرا. قوله تعالی إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ اقوال بسیاری میآورد که مقصود از ما لا تعلمون، معصیت ابلیس است در ترک سجود، و قول دیگر آنکه، لا تعلمون من انه یکون من ذلک الخلیفهٔ اهل الطاعهٔ و الولایهٔ للّه، و این اقوال را با سند بصحابه و تابعین منسوب میدارد، و هرگز در آنها یک خبر مرفوع نیست.

تبیان شیخ طوسی

تبیان شیخ طوسی قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ الایهٔ ابو عبیده گفت: اذ زائده است، و تقدیر قال ربک للملئکهٔ است. و اذ در مواضعی حذف می‌شود، اسود بن یعمر گوید: و اذا و ذلک لامهاه لذکره و الدهر یعقب صالحا بفساد معنی ان، و ذلک لامهاه لذکره است عبد مناهٔ بن مربع، و گفته‌اند ابن ربع الهذلی گفته: حتی اذا اسلکوهم فی قتائدهٔ شلا کما تطرد الجمالهٔ الشردا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۸ معنی آن حتی اسلکوهم است، و قتائد موضعیست که در آن قتاد بسیار باشد، تا آخر لغات. و اینکه ابو عبیدهٔ گفته صحیح نیست، زیرا اذا حرفی است که بمعنی جزاء می‌آید، و دلالت بر وقت مجهولی دارد، و جائز نیست حرفی را که دلیل بر معنائی در کلام است باطل کنیم. مگر بضرورت، و معنی دو بیت چنانچه گمان برده نیست بلکه اگر اذا را در دو بیت باطل گیرد، معنی کلام باطل می‌شود. زیرا مقصود اسود چنان است، که و اذا الذی نحن فیه و ما مضی من عیشنا و مقصودش از ذلک اشاره بعیشی است که قبلا آن را وصف کرده، الذی لامهاه لذکره: یعنی لا طعم له و لا فضل لا عقاب الدهر ذلک بفساد، و معنی قول عبد مناهٔ چنین است که اسلکوهم دلالت بر معنی محذوفی دارد که بدلالت اذا از ذکر آن مستغنی است، بنابراین حذف شده، چنانچه تمرین تولب گفته فان المنیهٔ من یخشها فسوف تصادفه اینما مقصودش اینما ذهب است، همچنانکه گویند من قبل و من بعد، و مقصود من قبل ذلک و من بعد ذلک باشد. همچنانکه گوئی اذا اکرمک اخوک فاکرمه. و اذا لا فلا، یعنی اذا لم یکرمک فلا تکرمه. و قول شاعر از این بابست فاذا و ذلک لا یضرک ضرهٔ فی یوم اسئل نائلا او انکد و اگر اذ، در آیه حذف شود معنی آن دگرگون شود، زیرا تقدیرش آنست که ابتداء خلقکم اذ قال ربک للملئکهٔ، زجاج و رمانی هر دو گفتند ابو عبیده خطا کرده، زیرا حمل کلام خداوند بر لغو جائز نیست آنجا که امکان حمل بر مزید فائده‌ای باشد، و معنی اذ وقت است، و آن اسم است و چگونه لغو باشد و تقدیر آن وقتست و حجت آنست که خداوند خلقت مردم و جز ایشانرا یاد کرد، گوئی گفت ابتداء خلقک اذ قال ربک للملئکهٔ. فضل گفت آنگاه که خداوند از خلق آسمانها و زمین منت گزارد، پس گفت و اذ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۶۹ قال ربک للملئکهٔ ما قلناه فهو نعمهٔ علیکم و تعظیم لا بیکم. رمانی و زهری گفتند یعنی اذکر اذ قال ربک. درباره ملئکه و اشتقاق آن تفصیلات طبریرا می‌آورد. در انی جاعل گوید رمانی گفته حقیقت جعل گرداندن چیزیست بصفتی و معنی احداث حقیقیهٔ ایجاد چیزیست پس از آنکه نبوده

است. خلف بتحريك بكسى گفته ميشود كه صالح باشد و بسكون لام اگر طالح باشد، قال اللّه تعالى فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ و از پيغمبر اكرم صلى اللّه عليه و آله و سلم روايت شده كه فرمود: ينقل هذا العلم من كل خلف عدوله. در معنى خليفه اقوالى را كه طبرى آورده مى‌آورد و از قول ابن مسعود گويد اراد انى جاعل فى الارض خليفة يخلفنى فى الحكم بين الخلق و هو آدم و من قام مقامه من ولده و بعضى گفته‌اند: انه يخلفنى فى انبات الزرع و اخراج الثمار و شق الانهار. در سؤال ملئكه كه بظاهر انكار است گويد: ابو عبيده و زجاج گفته‌اند كه آن را بر وجه ايجاب گفتند و هر چند بصورت استفهام آمده، چنانچه جرير گفته: الستم خير من ركب المطايا و اندى العالمين بطون راح و بر اين وجه است كه گروهى گفته‌اند ملئكه اين را گفتند و از ظن و گمان خود، زيرا جنيان را قبل از آن ديده بودند كه در زمين فساد كرد و خون ريختند. و گمان كردند جانشين ايشان هم مانند ايشانست و خداوند در مقام انكار فرمود إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ ديگر تفصيلاتى كه طبرى در باب ملئكه و استفهام ايشان و معانى تسبيح و تقديس آورده شيخ هم مى‌آورد و خودش مى‌گويد: قوى‌ترين اين وجوه قول كسى است كه گفته فرشتگان كه گفتند اتجعل فيها تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ٢٧٠ من يفسد فيها بر وجه تعجب بود نه انكار، اما از راه تألم و توجع و اندوهناكى و استعلام از وجه تدبير، و خداوند فرمود إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ، يعنى وجه مصلحت در خلق و آن چه در ايشان از خير و رشد و علم و حسن تدبير و حفظ و طاعت هست نمى‌دانيد. أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها قصدشان فرزندان آدم است كه نه پيغمبرانند نه ائمه معصومين و محتمل است كه از قولشان من يفسد فيها اراده بعض داشته‌اند نه كل چنانچه گويند بنى شيبان يقطعون الطريق. اما مراد بعض ايشان باشد نه همه. مفضل گفته: تسبيح بلند كردن آواز است بذكر خداوند جرير گفته: قبح الاله وجوه تغلب كلما سبح الحجيج و هللوا اهلالا اگر كسى گويد: چنانچه آدم بر نخوردن از درخت منهيه توانا بود. هر آينه توانا بود بر نقض تدبير خداوند در او، زيرا اگر نمى‌خورد در بهشت ميماند. در حاليكه خداوند او را آفريده بود تا در زمين خليفه باشد. و اين دلالت مى‌كند بر آنكه آدم چاره‌اى از مخالفت نداشته است. و دو جواب براى اين ايراد هست. اول آنكه بهشتى كه خداوند آدم را در آن آفريد بهشت خلد نبود. و آن در زمين بود و هر جا بود آدم در آن خليفه فى الارض بود. و بنابراين سؤال و ايراد بى‌جاست. دوم آنكه خداوند مى‌دانست آدم بزودى مخالفت مى‌كند و بزمين هبوط مى‌كند، و خداوند او را در زمين خليفه مى‌سازد. پس خبر از علم خود داد. و قول ايشان كه گويند اگر قادر بر عدم مخالفت بود هر آينه قادر بر نقض تدبير خداوند بود جهل است. زيرا خداوند او را امر كرده بود كه بشجره نزديك نشود پس آيا واجب مى‌آيد كه او را بنقض تدبير خود امر كرده باشد، اگر گويند نه گفته مى‌شود همچنين خداوند او را قادر ساخته بود كه مخالفت نكند و در بهشت بماند. و با اين واجب نمى‌آيد كه او را بر نقض تدبير خويش قادر كرده باشد. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ٢٧١

مجمع البيان طبرسى

مجمع البيان طبرسى قوله تعالى وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً الاية قول در كلام عرب موضوع است براى حكايت مانند قال زيد خرج عمرو و رب بمعنى آقا و سيد است، گوئى رب الدار و رب الفرس، و با الف و لام جز براى خدا استعمال نمى‌شود، و اصل آن بمعنى قيام بامر است، و گويند عالم ربانى چون قيام بامر امت مى‌كند، و رسالت را الو كه گويند زيرا چونانست كه در دهان جاويده مى‌شود، و رهوار گوئى لگام را در دهان ميجاود، طبرسى هم تفصيلات طبريرا درباره ملئكه مى‌آورد. آنگاه گويد: اصحاب ما گويند همه ملائكه رسولان خدا نيستند بدليل قول خداوند اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ در اينصورت ملك اسم جنس است و بمعنى رسالت نتواند بود. فرق خليفه و امام آنست كه خليفه

می‌باید جانشین دیگری باشد. اما امام بمعنی پیشرو است که اطاعت او و اقتداء به او واجب باشد. و در وزن آدم اختلاف است. بعضی گویند از دمی است (بفتح اول و ثانی و یاء مشدد مضموم) شاعر گوید: فلو انا علی حجر ذبحنا جری الدمیان بالخبر الیقین و بعضی گویند دمی است بسکون یاء، و قدس بمعنی سطلی است که با آن تطهیر کنند و سیبویه گفته که در سبوح و قدوس فتح اول بقیاس نزدیکتر است. زیرا در کلام فعول بضم اول نیست مگر ذروح و سبحان اسم مصدر است، و معرفه است و علم خاص است، و منصرف نمی‌شود مگر در اضطرار چنان چه شاعر گوید: سبحانه ثم سبحانا یعود له و قبله سبح الجودی و الجمد و جائز نیست درباره غیر خدا استعمال شود، زیرا در دین برای اعلی مراتب تعظیم علم شده است. اعراب و او عاطفه است، إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۲۷۲ جمله‌اش در موضع نصب است بقال و قوله اتجعل فيها الى قوله و نقدس لک. در موضع نصب است بقالوا، و واو در قوله و نحن واو حال است، و بواو قطع، و واو استیناف و واو ابتداء، و واو اذ نامیده می‌شود، سیبویه چنین توصیف کرده و مثل آنست. و او در قوله تعالی، يَغْشى طائِفَةً مِنْكُمْ وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ ای اذ طائفهٔ و کذا ههنا اذ نحن نسبح، و عامل در حال اینجا اتجعل فیهاست، گوئی گفته اتجعل فیها من یفسد فیها و هذه حالنا و باء در بحمدک تعلق است بنسبح، و لام در لک متعلق است بنقدس، و ما موصله وصله آن لا تعلمون، و عائد ضمیر مفعول است، که بعلت طول کلام حذف شده است، ای لا_ تعلمونه که خود در موضع نصب است با علم و المعنی. در ذیل عنوان تمام تفصیلاتی را که طبری و تبیان آورده‌اند، با بیانی رسا و موجز و منظم میآورد. النظم، پیوستگی آیه بما قبلش آنست، در آغاز اولین نعمت را که زندگانی است یاد فرمود، و پس از آن نعمت خلق زمین را برای ما، و آسمانها را، و سپس نعمت آفریدن پدر ما آدم را و آنچه برتری باو داده یاد فرمود گوئی گفته است چگونه کافر شوید و حال آنکه درباره شما چنین و چنان کرده است.

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ الایهٔ. (و اذ) منصوب است باضمار اذکر، و جائز است که منصوب بقالوا باشد، و ملئکهٔ جمع ملئک است بر اصل، مانند شمائل که جمع شمئل است، و الحاق تاء در آخر برای تأنیث جمع است، و جاعل، از جعل است که دو مفعول دارد، بر مبتداء و خبر در آمده، که قوله تعالی فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً باشد، و آن دو، مفعولهای آنند، و تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۲۷۳ معنای آن مصیر فی الارض خلیفه است، و خلیفه کسی است که جانشین دیگری است، و معنایش خلیفهٔ منکم است. زیرا ایشان سکان زمین بودند، آدم و فرزندانش جانشین آنها شدند، اگر گویند چرا نگفت خلائف یا خلفاء، میگویم از خلیفه آدم اراده شده، و با ذکر او از ذکر فرزندانش مستغنی است، هم چنانکه با ذکر پدر از ذکر قبیله مستغنی هستیم چون مضر و هاشم، یا حنین اراده شده، من یخفلکم، او خلفا یخلفکم قرائت خلیقه با قاف هم آمده، اراده خلیفهٔ منی هم جائز است. زیرا آدم خلیفه خداوند است در زمین و هم چنین هر پیغمبری، اگر گویند برای چه مقصودی ملئکه را خبر داد، می‌گویم، برای آنکه این پرسش کنند و این جواب بشنوند، تا حکمت خدا را در استخلاف آدمیان پیش از وجودشان بدانند، تا در وقت استخلاف اعتراض و شبهه‌ای نداشته باشند، و گفته‌اند برای آنست که بندگان خدا مشاورت در امور بیاموزند، پیش از آنکه بکاری اقدام کنند، بنابراین بر ثقات و ناصحان ایشان عرضه فرمود، و هر چند خود می‌دانست، و حکمت بالغه او از مشورت بی‌نیاز است. قوله أَ تَجْعَلُ فِيها تعجب است از استخلاف اهل معصیت بجای اهل طاعت، و حال آنکه خداوند حکیمی است که جز خیر نمی‌کند، و اراده جز خیر نمی‌کند، اگر گویند این غیب را از کجا می‌دانستند، می‌گویم: از اخبار خداوند، یا از لوح، یا از علم بآنکه فقط فرشتگانند که معصوم‌اند و دیگر خلائق چنان نیستند، یا قیاس یکی

از ثقلین بر دیگری که پیش از فرشتگان در زمین ساکن بودند، و قرائت لیسفک بضم فاء و هم چنین بفتح و ضم یاء هم آمده، از اسفک و سفک و واو در و نحن واو حالیه است. چنانکه گوئی اتحسن الی فلان و انا احق منه بالاحسان، و تسبیح بمعنی منزه داشتن خداوند از بدیهاست، و هم چنین تقدیس، من سبح فی الماء و الارض و قدس فی الارض اذا ذهب فیها و ابعد و بحمدک در موضع حال است، ای نسبح حامدین تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۷۴ لک و ملتبسین بحمدک، لانه لو لا الغائک علینا بالتوفیق و اللطف لم نتمکن من عبادتک، أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ یعنی میدانم از مصالح این کار آنچه بر شما پوشیده است از وجوه حسن و حکمت، و برخی از آنها را برای ایشان برشمرده. زمخشری بطور ایجاز غیر مخل، بمسائل لغت، اشتقاق، صرف، نحو و اسلوب، و کلام، که در فهم آیه دخیل است، اشاره کرده است.

جامع الاحکام قرطبی

جامع الاحکام قرطبی قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً پس از ذکر مباحثی که در تفاسیر دیگر کما بیش مذکورند، و طرح مسئله خلافت و امامت در اسلام، شرائط امامت را چنین یاد میکند. (۱) آنکه امام از صمیم قریش باشد، که پیامبر فرموده الائمة من قریش، اما در آن اختلاف هست. (۲) اینکه ممکن باشد تا قاضی مسلمانان باشد، و مجتهد باشد، تا در استفتاء از حوادث محتاج غیر نباشد، و این شرط متفق علیه است. (۳) اینکه در کار جنگ و تدبیر لشکر کشی، و استوار داشتن مرزها و حمایت ملت، و حفظ نظم و کیفر دادن ظالم، و گرفتن حق مظلوم، دارای آگاهی کامل و رأی صائب و استوار باشد. (۴) چنان باشد که در اقامه حدود نرمدلی و ترس باو راه نیابد، از گردن زدن و دست بریدن و جزانها، و دلیل بر این امر اجماع صحابه است، زیرا او مرجع قضاوت و حکم است، و باید در وقت حاجت خود مجری حکم باشد، و باید از کار فرمانداران و قاضیان خود با خبر باشد، و قیام باین امور، هم علم میخواهد، هم استواری، (۵) و (۶) آزاد بودن، و مسلمان بودن، (۷) و (۸) مرد بودن، و تندرست و سلیم الاعضاء بودن، و بر عدم جواز تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۷۵ امامت زن اجماع هست، (۹) و (۱۰) آنکه بالغ و عاقل باشد، و خلافی در آن نیست. (۱۱) آنکه عادل باشد، و میان امت خلافی نیست در اینکه عقد امامت برای فاسق جائز نیست، و باید از داناترین امت باشد، که پیغمبر فرمود: ائمتکم شفعاؤکم فانظروا بمن تستشفعون و قوله تعالی فی وصف طالوت إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَیْکُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ بعلم آغاز کرد، و آنگاه بنیرو و تندرستی و سلامت اعضاء او را ستوده، و کلمه اصطفاه بمعنی اختاره، دلالت بر شرط نسب دارد، اما شرط نیست که معصوم از زلل و خطأ باشد، و نه عالم به غیب و نه اشجع قوم، و نه سوار کارترین ایشان، و نه از بنی هاشم تنها، نه از دیگر قرشیان، زیرا اجماع بر امامت عمر و عثمان قائم بود، و ایشان از بنی هاشم نبودند، (۱۲) آنجا که خوف فتنه باشد، نصب مفضول با بودن فاضل جائز است، زیرا امام برای دفع دشمن، و حمایت ملت، و سد خلل، و گرفتن حقوق، و اقامه حدود، و فراهم کردن مال برای بیت المال، و قسمت بر اهلش میباشد، پس اگر با نصب افضل، ترس هرج و مرج و تعطیل این امور بود؟، عذر ظاهری برای عدول از فاضل به مفضول هست، و دلیل بر آن علم عمر است بشورای ششنفری که میدانست در میان آنها فاضل و مفضول هست اما امامت هر کدام را که مصلحت ایجاب میکرد روا شمرده بود. (۱۳) اگر امام پس از منصوب شدن فاسق گشت، بیشتر گویند، که امامت او خود بخود منفسخ است، و بفسق آشکار معلوم خلع میشود، زیرا فاسق از قیام بامور امامت ناتوان است، و اگر امامت او را جائز بدانیم، مانند آنست که وظائف او را باطل ساخته باشیم، برخی گفته‌اند خلع نمیشود مگر بکافر شدن، و ترک نماز یا ترک دعوت بنماز، و ترک دعوت باحکام شریعت، و احادیثی نقل میکنند (۱۴) بر امام واجب است، که اگر در نفس خود نقصی یافت که مؤثر در تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۷۶ خلافت بود خود را خلع کند، اما آیا میتواند خود را خلع کرده و

دیگری را بجای خود منصوب سازد اختلاف هست، و دلیل بر جواز عزل و خلع قول ابی بکر است، اقیلونی اقیلونی و اینکه امام وکیل و نائب امت است و هر وکیل و نائبی میتوانـد خود را خلع کنـد. (۱۵) وقتی امامت منعقـد شد بر همه مردم بیعت با او بر سمع و طاعت واجب است متخلـف اگر عـذر موجهی داشت پـذیرفته میشود، و اگر عـذری نـداشت مجبور و مقهور میشود تا کلمه مسلمانان پراکنده نشود، و اگر برای دو خلیفه بیعت گرفته شد، دومی باید کشته شود، که پیغمبر فرموده اذا بویع لخلیفتین فـاقتلوا الاـخر منهمـا و احـادیث دیگر، اما اگر ما بین دو قطر مسافت زیاد باشـد،ماننـد انـدلس و خراسان جائز است، (۱۶) اگر کسـی بر امام معروف العدالهای خروج کرد، جهاد با او و دفع او بر مردم واجب است، اما اگر امام فاسق و خارجی ظاهر العداله بود، سـزاوار نیست مردم برای بیعت بـا او شـتاب کننـد تـا امرش ظـاهر شود، یـا بر خلع فاسق اتفاق کلمه حاصل گردد. تبصـره کرامیه عقـد امـامت برای دو یا چنـد نفر را در زمان واحـد حتی در یک شـهر جائز میداننـد، و معتقدنـد که علی علیه السـلام و معاویه هر دو در زمان واحد امام بودهاند. قوله تعالی وَ إِذْ قالَ اذ اسمی ثنائی الوضع است و مبنی است چون، شبیه حرفست، هم از جهت وضع، و هم از جهت احتیاجش در اتمام معنی، و آن ظرفست برای زمان ماضـی و ما بعد آن، یا جمله اسـمیه است، یا جملهی فعلیه، و اگر فعلیه باشـد تقـدیم اسم بر فعل و اضافه آن بجمله مصـدر بمضارع صـحیح است و مضارع در حکم ماضـی میشود. و آن ملازم ظرفیت است. مگر آنجـا که زمانی بر آن اضافه شود و آن نه مفعول به میایـد، نه حرف تعلیل، نه مفاجاة، نه ظرف مکان، نه زائـده، و احکام دیگر دارد که در علم نحو مذکورنـد. تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۲۷۷ ملک میمش اصلیه است. و بمعنی قوه است و حـذفی در آن نیست اگر از لأک باشد جمع آن مفاعله است. نه فعائله: و اگر از الک مقلوب لاءک باشـد جمع آن معافله است. و از لاک یلوک بمعنی مضغ نیز گفتهانـد. و بنابراین وزن آن مفاعله است و همزه بدل از واو آمده ماننـد مصائب و تاء در ملئکـة برای تاء نیث جمع آمده یا برای مبالغه بدون تاء هم میآید مانند ابا خالد صـلت علیک الملائک. خلیفه فعلیـة است بمعنی فاعل و تاء آن برای مبالغه است آدم اسم اعجمی است مانند آزر و عابر. و ممنوع الصـرف است بعلت علمیت و عجمیت و آنکه گمـان کرده آن افعـل است مشـتق از ادمه ماننـد سـمرة یـا از ادیم الاـرض است بمعنای وجه الارض صحیـح نیست. زیرا صـرفیون تصـریح کردهانـد که اشـتقاق در الفاظ عجمی نمیآید بعضـی گویند از عبریست بمعنی خاک و طبری بعید شمرده است که فعلی رباعی باشد که بشریان نامگزاری شده باشد. اذ قال ربک بعضی گفتند در موضع رفع است و تقـدیرش ابتـداء خلقکم. و بعضـی گفتنـد در موضع نصب است. و تقـدیرش و ابتـداء خلقکم اذ قال ربک و مناسب این تقدیر است خَلَقَ لَکُمْ مـا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً و هر دو قـول بی حاصـل است. زیرا ابتـداء خلـق مـا همـان وقت نبـوده که إِذْ قـالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ زیرا فعل عامل در ظرف باید در همان ظرف وقوع یابد. همچنین روا نیست که منصوب باشد بقال بعد از خودش زیرا اذ مضـافست بجمله بعـدش و مضاف الیه در مضاف عمل نمیکنـد و بعضـی گفتنـد منصوبست باحیاکم تقـدیر آن (و هو الـذی احیـاکم اذ قـال) و اینهم باطـل است زیرا حـذفی بـدون دلیـل است. و نیز آنکه احیا در وقت قول خـدا للملئکـة نبوده است. نیز حذف موصول وصـله و ابقاء معمول صله. و بعضی گفتند معمول خلقکم است و چنانست که اعبدوا ربکم الذی خلقکم اذ قال ربک و اگر چنین باشد لازم میآید که واو زائده باشد و نیز ما بین عامل و معمول تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۲۷۸ بجملههائی فصل شـده باشـد که هماننـد سوره کوچکی میباشـند. و هر آیهای در مساق دیگری است بـدون ربط اعرابی، و این اقوال همه ناصـحیح است، و آنچه اقربست آنست که منصوب است بقوله اتجعل، یعنی در وقت قولخداوند بملائکه إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ همچنانکه در کلام گوئی، اذ جئتنی اکرمتک، ای وقت مجیئک اکرمتک. و باین وجه صـحیح نظر کن، که چگونه بیشتر مردم بفهم آن توفیق نیافته، و در اشـتباه ماندهاند، و اسـناد قول برب در غایت مناسـبت است، زیرا چون خداوند از آفریـدن مـا فی الارض برای مصالـح ایشان یاد فرموده، ذکر رب از باقی اسـماء اللّه تعالی انسب است، و اضافه رب برسول اللّه

تنبیهی است بمقام او و خروجی است از خطاب عام بخطاب خاص. و در آن اشاره لطیفه‌ای است، باینکه حظ او فراز آن مخاطب است، زیرا اعظم خلفاء اوست، که رسالت و دعوتش عام است، افضل پیغمبران و امام ایشان در لیلة الاسراء، آدم و ذریه او در روز رستاخیز زیر لوای اویند، که اوست پیشوای مطلق در زمین و آسمان هم در دنیا و هم در آخرت. و جعل بمعنی خلق اقربست تا بمعنی صیر، و جاعل بصیغه اسم فاعل دلالت دارد بر ثبوت نه تجدد شیئا فشیئا. و هر چند خداوند آدم را هبوط داد، اما خلعت کرامت و رتبه ولایت را از او بازنگرفت، که فرمود ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى در سئوال ملئکه گفته‌اند از تعجب است، در استخلاف عاصی، و نیز استفهام بر بزرگ شمردن استخلاف مع العصیان، یا استفهام برای تقریر. و شاید علم ملئکه بفساد خلیفه از نفس معنی خلافت بود، زیرا تا تظالم نباشد خلافت برای حکم فصل صدق نمیکند. و چون یفسد که فعلی، در سیاق اثبات افاده عموم نمیکند، ملائکه اعظم انواع فساد را که سفک دماء است یاد کردند، و در تکرار لفظ فیها تنبیهی دارد، بر اینکه چگونه جائی که باید محل طاعت باشد محل معصیت واقع میشود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۷۹ اعلم مضارع است، از علم و ما مفعول به است، و ان یا موصوله است یا نکرهٔ موصوفه و موصوله اقربست، و بعضی اعلم را افعل التفضیل گفته‌اند، و آن خلافست چون خلاف ظاهر است، و محتاج بچند حذف در کلام، و تفصیلاتی در این باره بر دلائل قائلین ورد بر آنها ذکر میکند. توضیح بسیاری از مطالب ابو حیان را نیاوردیم زیرا در تفاسیر مقدم بر او آمده و ما آنها را یاد کرده بودیم. در قوله تعالی «وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» الایة. گوید اذ ظرفست موضوع برای زمان نسبت ماضیه، که واقع شده باشد در او نسبت دیگر، همچنانکه اذا موضوع است برای زمان نسبت مستقبله، که واقع شده باشد در او نسبت دیگر، و لهذا واجب است اذا و اذ را اضافه بجمل، مانند حیث در مکان، و بنای هر دو بجهت تشبیه آنهاست بموصولات، و استعمال آنها برای تعلیل و مجازات است و همیشه منصوب المحلند بظرفیت، چه از ظروف غیر منصرفه‌اند. و اما قوله «وَ اذْكُرْ أَخا عادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقافِ» و مانند آن بر تأویل (اذکر الحادث اذ کان کذا) است، که حذف حادث کرده‌اند، و ظرف را در مقام آن آورده‌اند، و عامل (اذ) در آیه قال است. یا اذکر بر تأویل مذکور زیرا در قرآن بسیار واقع شده که صریحا معمول اذکر است. مانند «و اذکر اخا عاد. و اذکر عبدنا ایوب اذ نادی ربه» و غیر آن. یا عامل اذ مضمر است، و آیه متقدمه دال است بر آن مانند و بدء خلقکم اذ قال ربک للملائکة و بنابراین جمله ظرفیه معطوف باشد بر خلق لکم و داخل در حکم صله. و عقلا را در حقیقت ملائکه اختلافست بعد از اتفاق علماء بر اینکه ذوات موجوده‌اند قائم بانفسها پس اکثر اهل اسلام بر آنند که اجسام لطیفه‌اند که قادرند بر تشکل باشکال مختلفه و استدلال بر این آنستکه انبیاء مرسل ایشانرا باین اشکال می‌دیده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۰ و آن‌ها منقسمند بدو قسم قسمی شأن ایشان استغراقست در معرفت حق و تنزه از اشتغال بغیر او همچنانکه حقتعالی در محکم تنزیل خود وصف ایشان فرموده که «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ «و ایشان علیون‌اند و ملائکه مقربون. و قسمتی دیگر تدبیر امر انسان میکنند و بجهت این از آسمان بزمین نازل میشوند بر نهج آنچه قضایا بان سبقت گرفته و قلم الهی به آن جاری گشته. و اصلا در امر الهی عصیان نمیورزند کما قال اللّه تعالی لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ و کقوله تعالی «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً». و مقول له در آیه همه ملائکه‌اند بجهت عموم لفظ و عدم مخصص. و جاعل مأخوذ است از جعل که دو مفعولی است. و هر دو مفعول آن فی الارض (خلیفة) است. و عمل جاعل که اسم فاعل است. در هر دو مفعول خود جهت آنست که بمعنی استقبالست و اعتماد بر مسند الیه کرده و میتواند بود که بمعنی خالق باشد، و خلیفه مأخوذ است از یخلف غیره و ینوب منابه، و هاء در او برای مبالغه است و مراد بان آدمست زیرا که خلیفة اللّه فی ارضه است. و همچنین هر نبی که خدایتعالی استخلاف او کرده در عمارت ارض و سیاست ناس. و تکمیل نفوس ایشان نه بجهت احتیاج حقتعالی بان کسی که نائب خود ساخته بلکه بجهت قصور مستخلف علیه، از قبول فیض او و تلقی امر

او بغیر وسط و از اینجهت استنبای ملک نفرموده کما قال تعالی «وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا» و مؤید ایشان که چون قوت ایشان فائق شده و قریحه ایشان مستقل گشت بحیثیتیکه «یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ» حق تعالی ارسال ملائکه می‌فرماید به ایشان. و اگر کمتر از این است، بطریق نوم و الهام بایشان و هر کدام از ایشان که در رتبه اعلی و ارفعند بیواسطه با او تکلم میکند همچنانکه با موسی سخن فرمود در میقات و با سید انبیاء در لیلهٔ المعراج و نظیر آنست که چون عظم عاجز است از قبول غذاء از لحم بجهت آنکه بینهما غایت تباعد است حق تعالی غضروف را که مناسب هر دو است در میان آنها خلق فرمود تا غذاء از لحم اخذ کند و بعظم رساند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۱ و در بحر الحقایق خلیفه را باینمعنی گفته، که خلف از جمیع موجودات و همه مکنونات با جمعهم خلف او نمیتواند بود، زیرا که مجمع غرائب و منبع رغائب غیب و شهادت است، و خلاصه عوالم جسمانی و روحانی با اوست و جامع حقائق علوی و سفلی، و بنا بر آنکه مراد آدم باشد یا ذریه، افراد لفظ خلیفه یا بجهت استغناست بذکر آدم از ذکر ذریه او، همچنانکه بذکر (اب) قبیله از ذکر قبیله مستغنی میشوند، و میگویند مضر و هاشم و یا بر تأویل من یخلفکم، یا خلفا یخلفکم. و فائده این قول بملئکه تعلیم مشاور تست، و تعظیم شأن مجعول، چه سکان ملکوت را بوجود او بشارت داده، و او را ملقب ساخته بخلیفه قبل از خلق او، و فائده دیگر اظهار فضل اوست، که راجح است بر آنچه در اوست، از مفاسد بسؤال ایشان و جواب او، و بیان آنکه حکمت مقتضی ایجاد چیزی است که خیر او غالب باشد، چه ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است، و غیر آن از وجوه حکمت. و چونکه غرض از خلافت آنستکه، نائب مرتکب اموری شود که منوب عنه بذات خود به آن اقدام نماید پس باید که میان ایشان قرب معنوی باشد، نه آنکه بینهما تباین و تباعد باشد، فحینئذ خلیفه خدا و رسول خدا باید، که مظهر العجائب و مظهر الغرائب باشد، و خلاصه عوالم جسمانی و روحانی، و افضل از جمیع اقاصی و ادانی، و شخصی که جامع این صفات نباشد لیاقت خلافت خدا و رسول نداشته باشد، و لهذا نصب خلافت از جانب خداست، و نصب انبیاء باعلام وی، چنانکه در حق آدم فرمود «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» و در حق داوود فرمود «إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ» و موسی بهارون فرمود «اخْلُفْنِی فِی قَوْمِی» و در حق امیر المؤمنین فرمود «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ» و قوله تعالی «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۲ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ» و در حق خلیفه باز پسین که صاحب الزمانست فرمود «لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ» و حضرت رسالت بفرموده او سبحانه در حق امیر المؤمنین فرمود «من کنت مولاه فعلی مولاه و لکل نبی وصی و وارث و ان وصیی و وارث علمی علی بن ابیطالب یا علی انت منی بمنزلهٔ هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی و من کنت نبیه فعلی امیره و یا علی انت خلیفتی فی الدنیا و الاخرهٔ» و غیر آن از احادیث متواتره که صریحا دلالت میکند بر خلافت او از جانب حضرت رسالت، بفرموده حق سبحانه، و همچنین هر یک از ائمه باعلام آنحضرت یکدیگر را بخلافت امر کرده‌اند. «قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها» صدور این کلام از ملئکه کرام، بجهت تعجب ایشان بود، از آنکه او سبحانه استخلاف کند، برای عمارت ارض، و اصلاح آن، کسیرا که در آن افساد کند، و یا بجای اهل طاعت استخلاف اهل معصیت نماید، و استکشاف از آنچه مخفی بود برایشان، از حکمتی و مصلحتی، که غالب باشد باین مفاسد، و الغای آن کند، و استخبار از آنچه ارشاد ایشان نماید، و از احه شبهات ایشان کند، مانند سؤال متعلم از معلم خود، از چیزیکه در صدر او اختلاج کند و نمیتواند بود که صدور این معنی از ایشان بر سبیل اعتراض بوده باشد، بر حق تعالی، و طعن ایشان در بنی آدم که موجب غیبت است، چه ملئکه ارفع و اعلی از آنند که در ایشان این مظنه باشد لقوله تعالی «بَلْ عِبادٌ مُکْرَمُونَ لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ» و معرفت ایشان با فساد و سفک دماء، باخبار حق تعالی بوده، چنانکه گذشت، و یا تلقی از لوح محفوظ یا استنباط از آنچه در عقول ایشان مذکور بود، که عصمت از خواص از ایشان باشد، و یا بقیاس احد

ثقلین بر دیگری چنانکه در اکثر تفاسیر آمده، و ایشان قیاس شاهد بر غائب کردند، و گفتند خداوندا آیا خلق میفرمائی شخصی را که مثل اولاد بنی الجان باشند، در افساد و سفک دماء و بدانکه سفك و سبک و شن و سفح و سن از انواع صب‌اند، چه سفک و دم تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۲۸۳ و دمع است، و سبک در جواهر مذابه، و سفح در صب از اعلی باسفل، و شن در صب از فم قربه و مانند آن، و سن نیز مثل شن است. ملخص سخن آنکه، ملئکه بر وجه استفهام و استخبار و استعلام مصلحت و حکمت در خلق شخصی چنین، نه بر طریق انکار و اخبار گفتند، که چه حکمتست در آفریدن مثل کسی که باین صفات قبیحه متهم باشد، «وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ» و حال آنکه ما تنزیه میکنیم، تنزیهی مقترن و ملابس «بِحَمْدِكَ» بحمد و ثنای تو یعنی پاکی ترا یاد میکنیم و بستایش تو قیام مینمائیم «وَ نُقَدِّسُ لَكَ» و تقدیس میکنیم برای تو و به پاکیزگی ترا میخوانیم، یعنی صفات نقص و عیب را از تو دور میداریم، و ببزرگی و عظمت ذکر تو میکنیم. پس مقصود ایشان استفسار باشد از چیزیکه مرجع فضیلت بنی آدم باشد، با وجود صدور افساد و سفک دماء از ایشان بر ملائکه معصومین در استخلاف، نه عجب و تفاخر، و گویا ایشان دانسته بودند که مجعول سه قوه داشته باشد، که مدار امر او بر آن باشد و آن قوه شهویه و غضبیه باشد که مؤدی او باشد بفساد، و سفک دماء، و عقلیه که داعی باشد بمعرفت و طاعت و ایشان نظر در این قوی کردند و گفتند: که حکمت چیست؟ در استخلاف او، و حال آنکه باعتبار دو قوه اول حکمت مقتضی ایجاد او نیست، چه جای آنکه تقاضای استخلاف او کنند. و اما باعتبار قوه عقلیه، ما اقامه چیزی میتوانیم کرد، که از قوه عقلیه متوقع است، با سلامتی از معارضه این مفاسد، و غافل شدند از فضیلت هر یك از آن دو قوه گاهیکه مهذب گردند، و مطواع عقل شده متمرن شوند بر خیر، چون عفت و شجاعت و مجاهدت هوی و انصاف و غیر آن از اخلاق حسنه و خصائل پسندیده، و ندانستند که ترکیب مفید آنچیزی است که آحاد از آن قاصر باشد، مانند احاطه بجزئیات، و استنباط صناعات، و استخراج منافع کائنات از قوه بفعل، که از استخلاف مقصود است. تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۲۸۴ «قالَ» گفت حق تعالی در جواب ملئکه «إِنِّي أَعْلَمُ» بدرستی که میدانم در آفرینش این خلیفه از مصالح و حکم «ما لا تَعْلَمُونَ» آنچه شما نمیدانید، و از جمله حکم افشای ما فی الضمیر ابلیس بود، از عجب و کفر و عدم انقیاد او بمأموریت بسجود و ایجاد انبیاء و ائمه هدی و سایر اولیاء از صلب آدم، و غیر آن از تدابیر و مصالح و بدانکه تسبیح و تقدیس. تبعید حقتعالی است از جمیع مناقص و معائب و قبائح. مأخوذ از سبح فی الماء و الارض اذا ذهب فیهما و ابعد. و یقال قدس اذا طهر، چه مطهر شییء مبعد آنست از اقذار. (و بحمدك) در موضع حالست ای متلبسین بحمد لك. یعنی تسبیح و تنزیه میکنیم در حالتیکه ملابس حمد و ثنای توئیم بر آنچه الهام کردی ما را بتسبیح و تنزیه خود، پس ذکر بحمدك برای تدارك ابهام آنست، که ایشان اسناد تسبیح بنفسهای خود کرده باشند. وَ نُقَدِّسُ لَكَ باینمعنی است که پاك میگردانیم نفوس خود را، از ذنوب برای تو، گوئیا ایشان فساد را که مفسر بشرك است نزد بعضی. مقابل ساخته‌اند بتسبیح، و سفک دماء را که اعظم افعال ذمیمه است، مقابل کرده‌اند بتطهیر نفس از آثام، و نزد بعضی لام نُقَدِّسُ لَكَ زائده است یعنی تقدیس میکنیم ترا. و بدانکه این آیه دلالت تمام میکند بر اینکه او سبحانه فعل قبیح نمیکند، زیرا که اگر موجه میبود که مطلق اشیاء از او صادر شود، خواه حسن و خواه قبیح ایراد کلام إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ بیوجه میبود چه مراد از انی اعلم، علم است بمصالح پس او مرتکب فعل اصلح شود نه غیر آن. البته ما اقوال ملاء را اندکی مختصر کردیم و بمهمات ان اکتفاء نمودیم. و میبینیم که تمام مسائل علوم القرآن را که در فهم آیه دخیل بوده آورده است. توضیح عمده مطالب مأخوذ از تفسیر بیضاوی است جز مطالبی درباره خلافت. تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۲۸۵

تفسیر البرهان

تفسیر البرهان قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ الخ. الصادق (ع) قال ان اللّه تبارک و تعالی عَلَّمَ آدَمَ اسماء حججه کلها ثُمَّ عَرَضَهُمْ و هم ارواح علی الملائکة فقال أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ بانکم احق بالخلافة فی الارض لتسبیحکم و تقدیسکم من آدم ف قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ قال اللّه تعالی یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ وقفوا علی عظم منزلتهم عند اللّه عز ذکره فعلموا انهم احق بان یکونوا خلفاء اللّه فی ارضه و حججه فی بریته ثم غیبهم عن ابصارهم و استعبدهم بولایتهم و محبتهم و قال لهم أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ غَیْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما کُنْتُمْ تَکْتُمُونَ. هشام بن سالم قال ابو عبد اللّه «ع» ما علم الملائکة بقولهم أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ لو لا انهم قد کانوا رأو من یفسد فیها و یسفک الدماء. محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد اللّه (ع) یقول کنت مع ابی فی الحجر فبینا هو قائم یصلی اذ اتاه رجل فجلس الیه فلما انصرف سلم علیه ثم قال انی اسئلک عن ثلثة اشیاء لا یعلمها الا انت و رجل آخر، قال ما هی؟ قال علمنی ای شیء کان سبب الطواف بهذا البیت، فقال ان اللّه تبارک و تعالی لما امر الملئکة ان یسجد لادم ردت الملائکة فقالت أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ. فغضب علیهم ثم سألوه التوبة، فامرهم ان یطوفوا بالضراح و هو البیت المعمور، فمکثوا به یطوفون به سبع سنین، یستغفرون- اللّه مما قالوا ثم تاب علیهم من بعد ذلک، و رضی عنهم فکان هذا اصل هذا الطواف ثم جعل اللّه البیت الحرام حذاء الضراح توبة لمن اذنب من بنی آدم، و طهورا لهم فقال صدقت ثم ذکر المسئلتین نحو الحدیث الاول ثم قال الرجل صدقت فقلت من هذا الرجل یا ابت فقال یا بنی هذا الخضر (ع). تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۶ ایضا محمد بن مروان همین حدیث را با اضافاتی نقل می کند. عیسی بن ابی حمزة قال قال رجل لابیعبد اللّه (ع) جعلت فداک ان الناس یزعمون ان الدنیا عمرها سبعة آلاف سنة، فقال لیس کما یقولون ان اللّه خلق لها خمسین الف عام، فترکها قاعا قفراء خاویة عشرة آلاف عام، ثم بدء اللّه فخلق فیها خلقا لیس من الجن و لا من الملائکة و لا من الانس و قدر لهم عشرة آلاف عام، فلما قربت آجالهم افسدوا فیها فدمر اللّه علیهم تدمیرا، ثم ترکها قاعا قفراء خاویة عشرة آلاف عام، ثم خلق فیها الجن و قدر لهم عشرة آلاف عام، فلما قربت آجالهم فسدوا فیها و سفکوا الدماء و هو قول الملائکه ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء کما سفکت بنو الجان، فاهلکهم اللّه ثم بد اللّه فخلق آدم و قرر له عشرة آلاف عام، و قد مضی من ذلک سبعة آلاف عام و انتم فی آخر الزمان. «فضل بن عباس عن ابیعبد اللّه قال سئلته عن قول اللّه تعالی وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها، ما هی؟ قال اسماء الاودیه و النبات و الشجر و الجبال من الارض». داود بن سرحان العطار قال کنت عند ابی عبد اللّه (ع) فدعا بالخوان فتغدینا ثم جاؤا بالطست و الدست سنانه منه فقلت جعلت فداک قوله «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها الطست و الدست سنانه منه» فقال العجاج و الاودیة و اهوی بیده کذا و کذا. عن ابی العباس عن ابی قال سئلته عن قول اللّه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ماذا علمه قال اسماء الاودیة و النبات و الشجر و الجبال من الارض.

تفسیر نور الثقلین

تفسیر نور الثقلین قوله تعالی «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً الخ البقرة ۳۰. عیون الاخبار عن علی (ع) «قال بینهما انا امشی مع النبی (ص) فی بعض طرقات المدینة اذ لقینا شیخ طوال کث اللحیة بعید ما بین المنکبین فسلم علی النبی (ص) و رحب به ثم التفت الی و قال السلام علیک یا رابع الخلفاء و رحمة اللّه و برکاته الیس کذلک هو یا رسول اللّه (ص)؟ فقال له رسول اللّه (ص) بلی ثم مضی فقلت یا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۷ رسول اللّه ما هذا الذی قال لی هذا الشیخ و تصدیقک له قال انت کذلک و الحمد للّه ان اللّه عز و جل قال فی کتابه انی جاعل فی الارض خلیفة و الخلیفة المجعول فیها

آدم و قال عز و جل یا داود انا جعلناک خلیفهٔ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق فهو الثانی و قال عز و جل حکایهٔ عن موسی حین قال لهارون اخلفنی فی قومی و اصلح فهو هارون اذا استخلفه موسی فی قومه و هو الثالث و قال عز و جل و اذان من اللّه و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر و کنت انت المبلغ عن اللّه عز و جل و عن رسوله و انت وصیی و وزیری و قاضی دینی و المؤدی عنی و انت منی بمنزلهٔ هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی فانت رابع الخلفاء کما سلم علیك الشیخ او لا تدری من هو قلت لا قال اخوك الخضر فاعلم. احادیث مأثوره در این باره بسیار است اما بموارد بیان خلافت و معنی اسماء اکتفاء کردیم و حدیث ذیل را نقلا از نور الثقلین آوردیم و هر چند کلمه دالجوح (کذا) مذکور در آن معلوم نشد اما اشاره بمعانی اسماء دارد. محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه (ع) «قال اهدی الی رسول اللّه (ص) دالجوح (کذا) فیه حب مختلط فجعل رسول اللّه (ص) یلقی الی علی (ع) حبهٔ حبهٔ و یسأله‌ای شیء هذا و جعل علی یخبره فقال رسول اللّه اما ان جبرئیل یخبرنی ان اللّه علمك اسم کل شیء کما علم آدم الاسماء کلها. قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً گوید «اذ ظرف زمان ماضی است. و مبنی است چون شبیه است بحرف هم از حیث وضع هم از حیث نیازش بغیر در اتمام معنی. و ما بعد آن با جمله اسمیه است یا فعلیه، و زمان از آن مستفاد می‌شود. باینکه جزء دومش فعلی باشد یا مضمونش مشهور باشد بوقوع در زمان معین. و اگر بر ماضی در آید آنرا بمضارع منقلب سازد و آن همیشه ملازم ظرفیت است مگر آنکه زمانی به آن اضافه شود. و در اینکه آیا همچون مفعول به یا حرف تعلیل، یا مفاجاهٔ، یا ظرف مکان، یا زائده می‌آید، یا نه، خلافست، در بحر گوید نمی‌آید، و اگر افاده چیزی از اینها را داد بقرینه مقام است، و صحیح آنست تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۸ که منصوب باشد بقالوا مذکور در آیه و میان آنها تناسب ظاهر است. آنگاه گوید اضافه رب بضمیر خطاب (پیغمبر) رمزی است که مقیل علیه بالخطاب یعنی پیغمبر اکرم حظ اعظم و سهم اوفر را از مخبر بها داراست، و در حقیقت خلیفه اعظم در خلیفه و امام مقدم در زمین و آسمانها اوست و اگر او نمی‌بود آدم خلق نمی‌شد و آفرین خدای برسید من ابن فارض باد چه خوب گفته و انی و ان کنت بن آدم صورهٔ فلی فیه معنی شاهد بابوتی اما اشتقاق ملائکه، جمع ملئك است، بر وزن شماءل و ان مقلوب ماء لك باشد، که در نزد کسائی صفت مشبهه است از الو که بمعنی رسالت و همین مختار جمهور است، ابن کیسان گفته آن فعال است از ملك با زیادهٔ همزه، اما آن اشتقاق بعیدی است. ابو عبیده گفته مفصل است از لاک آنهم اشتقاق بعیدی است، و لاک شهرتی ندارد اما استعمال الکنی الیه ای کن لی رسولا فراوان است. اما غیر از این صیغه نیامده، باعتبار آنکه اصلش الاء کنی مهموز العین باشد. بعضی آنرا اجوف از لاك یلوك دانسته‌اند. و تاء را برای تأنیث جمع گرفته‌اند، یا مبالغه نه تأنیث لفظی مانند ظلمه زیرا در هر جمعی تأنیث معنوی را معتبر می‌دانند و می گویند هر جمعی بتأویل جماعهٔ مؤنث است گاهی بغیر تاء می‌آید مانند. ابا خالد صلت علیك الملائک سپس درباره ملئکه و حقیقت آنها اقوالی مانند دیگران میآورد، آنگاه بسبك خودش شهود ارباب نفوس قدسیه را که خاص خودشان است یاد میکند و در ذیل آن راجع بخلق جهان و درجات نزولی آن تفصیلاتی میآورد، که در معارف اسلامی برای غالب آنها مستنداتی نمیتوان یافت، و نیز علم نمیتواند برای آنهمه اصلاحات دلبخواهی مصادیقی جز در خیال پیدا کند، چنانچه در پایان امر این مفسر که از بسیاری نواحی عالمی متبحر است، کاخ عظمت خود را با ترهات تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۸۹ ابن اعرابی یکباره ویران میسازد آنجا که میگوید. بطون آدمی را جز لوح و قلم هیچکس نمیداند، و این قول بنا بر آنچه شیخ اکبر قدس سره یاد کرده در دولت سنبله بعد از گذشتن هفده هزار سال از عمر دنیاست و از عمر آخرت که نهایتی در دوام ندارد، هشتهزار سال، و از عمر عالم طبیعی مقید بزمان و محصور در مکان هفتاد و یکهزار سال، از سالهای معروفی که روزهای آن از دوره فلك اول حاصل میشود، و آن یکروز و دو خمس روز از روزهای ذی المعارج است، و للّه الامر من قبل و من بعد. قوله تعالی «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»

الا-یه استاد محمد عبده این آیات را از آیات متشابهات میداند، که حمل آنها بر ظاهرشان روا نیست، زیرا بر حسب قانون تخاطب یا استشاره است، و آن بر خداوند محال است، و یا اخبار است از خداوند برای ملئکه، و از ایشان اعتراض و محاجه و جدل، و آنهم سزاوار خداوند تعالی نمیباشد، و سزاوار فرشتگان او، و نیز با قوله تعالی «لا یَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» سازگار نمیآید بنابراین بطور مقدمه میگوید: امت اسلام اجماع دارند که خداوند تعالی منزه است از مشابهت مخلوقات و بر آن برهان عقلی و نقلی هست، پس اصلی که باید بآن رجوع کرد، همانا تنزیه است، پس هر جا ظاهر کتاب یا سنت بر خلاف تنزیه بود، دو راه برای مسلمانان بیشتر نیست. اول روش سلف، و آن تنزیهی است که در آن عقل نقل را تأیید میکند مانند قوله تعالی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» و قوله عز و جل «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا یَصِفُونَ» و تفویض امر الی اللّه در فهم حقیقت متشابهات، با علم و اعتقاد باینکه خداوند، با همین متشابهات چیزهائی بما میآموزد، که در اخلاق و اعمال و احوال ما سودمند است، و همچنین تقریباتی از معانی که در حد عقول ماست. دوم روش خلف و آن تأویل است، میگویند، قواعد دین اسلام بر اساس عقل بنا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۰ شده، و هیچ چیز از آنها نامعقول نخواهد بود، پس در آنجا که عقل درباره چیزی جازم بود، اما نقلی بخلاف آن وارد شده بود، حکم قاطع عقلی، خود قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از آن نقل ظاهر آن نیست، و بناچار معنائی موافق عقل دارد که باید آنرا با تأویل پیدا کرد. اما من خودم بر طریقه سلفم، که در آنچه متعلق بخداوند و صفات او و عالم غیب است، باید تسلیم بود و تفویض واجب است، چنانچه از ممارست در کتابهای ابن تیمیه و ابن القیم که بهترین کتابها در جمع بین عقل و نقل است، این مطلب به خوبی دانسته خواهد شد. ابن تیمیه گوید هر یک از دو دلیل عقلی و نقلی یا قطعی‌اند یا غیر قطعی اگر هر دو قطعی باشند تعارض میان آنها وجود نخواهد داشت، تا محتاج ترجیح یکطرف بر دیگری باشیم، اگر یکی از آنها قطعی و دیگری ظنی باشد، واجب است که قطعی را اختیار و ظنی را رها سازیم و اگر هر دو ظنی بودند و با هم تعارض داشتند، واجب است که نقلی را اختیار کرده و عقلی را رها سازیم، زیرا آنچه از راه نقل بطور ظنی ادراک میکنیم اتباعش اولی است از آنچه با عقول خود بطور ظنی ادراک می‌کنیم، در این صورت ظواهر آیات مربوطه بخلق آدم، مقدم‌اند بر نظریات مخالف ظاهر، از اقوال باحثین در اسرار خلقت، و تعلیل اطوار و نظامات آن، مادامیکه ظنیه بوده و بدرجه قطع نرسیده باشند. اما ملائکه سلف گفتند خلقی هستند که خداوند ما را بوجود آنها و بعضی اعمال آنها خبر داده است، و بر ما واجب است که به خبر خداوند ایمان داشته باشیم، و این ایمان متوقف بر دانستن حقیقت آنها نیست، و علم بآن را بخداوند واگذار میکنیم و آنجا که در قرآن آمده «لهم اجنحة» ایمان داریم، که بالها دارند، اما میدانیم که آن بالها چون پرندگان از پر نیست زیرا اگر چنین بود قابل دیدن بود، و آنگاه که وارد شود، آنان موکل بعوالم جسمانیند، مانند نباتات و دریاها، ما از روی آن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۱ استدلال می‌کنیم، که در جهان عالمی دیگر هست غیر از عالم محسوس و از آن لطیف‌تر، که با نظام عالم محسوس رابطه دارد، و عقل نیز بر محال بودن چنین عالمی حکم نمیکند، بلکه حکم میکند بامکان آن. آنگاه گوید مردمانی درباره حقیقت ملائکه بحث کرده و خواسته‌اند آنرا بشناسند اما آنانرا که خداوند بر این راز آگاه فرموده‌اند کند، دین هم برای کافه خلق آمده، بنابراین صواب آنستکه بدون بحث در مورد، ایمان بعلم غیب داشته و مردم را از تکلیف بما لا- یطاق معاف داریم. اما این گفت و شنود در آیات خود شأنی است از شئون اللّه تعالی با فرشتگانش که این آیات برای ما تصویر می‌کند، و ما حقیقت آنرا نمیدانیم، اما میدانیم همچون مراجعات و گفت و شنود ما نیست، و در اینجا معانئی هست که، مقصود از این عبارات افاده آنهاست، و آنها عبارتند از شانی از شئون خداوند متعال، پیش از خلق آدم که آفرینش او را مهیا می‌ساخت، و شانی با ملائکه در آفرینش نوع انسان، و شان دیگر در بیان کرامت و فضل این نوع یعنی انسان. اما فایده‌ای که از بحث در کیفیت خطاب میان خداوند تعالی و فرشتگانش متصور است

از وجوهی است. (۱) خداوند با عظمت و جلالش، برای بندگانش راضی است تا از او در حکمت صنعش بپرسند، خصوصا انجا که حیرت در کار است، و استفاده کنند از چشمه‌های علم او، که سنت خدائی، بفیض یابی از آنها جاریست. (مانند بحث علمی و استدلال عقلی و الهام خداوندی) و شاید ملائکه خود یکی از آن طرق تحصیل علم برای بشر باشد، پس ممکن است که سؤال ملائکه را بجای آنکه چون اعتراضی بحساب آوریم که ناروا است، از باب وسیله‌ای برای تعلیم بشر بدانیم. (۲) وقتی چنین باشد که ملائکه بخشی از اسرار خداوندی را ندانند، بشر تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۲ اولی است بندانستن، بنابراین نباید طمع در کشف همه اسرار بندد، قوله تعالی وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. (۳) آنکه خداوند تعالی پس از آنکه ملائکه را بتسلیم و خضوع ارشاد فرمود که إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ با دلیل بسؤال ایشان جواب داد، که وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ. (۴) تسلی دادن پیغمبر از تکذیب مردم، باینکه ملاء اعلی هم در آنچه نمیدانند مطالبه دلیل می‌کنند، پس بنی آدم سزاوارتر است تا برای آنچه نمیداند دلیل بخواهد، و در حقیقت سیاق آیه با آیات قبل که ذکر کتاب و نفی ریب از آن و بیان حال متقین و منکرین در آنها آمده سازگار است. و چون خداوند بملئکه خبر داد، که در زمین خلیفه‌ای قرار میدهد، ملئکه دانستند که خداوند در فطرت این نوع که او را خلیفه میسازد، اراده مطلقه و اختیار بی پایان در عمل مودع میکند، و ترجیح از جانب او را تابع علم او قرار میدهد، و آنجا که علمش محیط بوجوه مصالح نباشد، اراده‌اش راه خلاف مصلحت میگیرد و این همان فساد است و بنابراین لازم الوقوع است، زیرا علم محیط خاص خداوند تعالی است، و از این جهت حالتی همچون شگفتی بایشان دست داد، و بلسان مقال از خداوند پرسیدند، ان کانوا ینطقون، یا بلسان حال برای طلب معرفت، و تعبیر قول برای مناسبت با بشر است، مانند قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ. آن گاه بطور مثال می‌گوید: بسیاری از کشفیات و اختراعات را افراد بی اطلاع پیش از دیدن نمی‌توانند باور کنند. اما بسیاری از علماء صاحب نظر می‌توانند، وظیفه جاهلان آن است که مجرد عدم رؤیت را دلیل بر عدم امکان نگیرند، و با دیدن هزاران کشفیات، به امکان امور مشابه تسلیم و مذعن باشند. و میتوان گفت عجب از ملئکه مفاجئه‌ای بوده که با اندک تنبیهی تدارک شده است و با وجود این خداوند تعالی ایشانرا با ارائه مقام آدم بر این راز واقف گردانیده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۳ و از اینها دانستیم که سلف و خلف در تنزیه خداوند متعال و فرشتگانش متفقند. اما در خلیفه دو قول هست: اول آنکه جانشین خلقی‌اند از جن قبل از آدم که فساد کردند و خداوند ایشان را نابود ساخت، با تفاصیلی که بعضی از مفسران آورده‌اند که از اساطیر فرس‌اند، و دلیل و مستند قابل اعتمادی در اسلام برای آنها نیست. تنها چیزی که از اینگونه اساطیر مستفاد می‌شود آنستکه این بشر اولین موجود زنده و عاقل روی زمین نمیباشد. دوم از معانی خلیفه خلیفهٔ اللّه است، اما آیا مقصود از این خلافت خلافت انسانی بر انسانهای دیگر است. یا خلافت او بر سائر مخلوقاتست گفتگو هست. می‌توان معنی خلافت را عام گرفت هم در استخلاف بعضی بر بعضی برای تبلیغ احکام شرعیه وضعیه، و هم استخلاف او برای اظهار حکمتها و سنتهای طبیعیه پس معنی خلافت عام است در تمام ممیزات موهوبه انسان از سائر مخلوقات هم وحی ناطق است و هم دید و تجربه که خداوند عالم را بانواع گوناگون آفریده است. و هر نوعی از انواع را جز انسان بچیزی محدود معین اختصاص داده که از آن تجاوز نتواند کرد. اما آنچه را که جز بوحی نمیدانیم. مانند ملئکه، آیات و اخبار دلالت بر محدودیت آنها دارند. قوله تعالی يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ. وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِراتِ زَجْراً وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً وَ النَّاشِطاتِ نَشْطاً وَ السَّابِحاتِ سَبْحاً فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً. و در اخبار آمده که برخی از ایشان را کعند تا روز قیامت و برخی از ایشان ساجدند تا روز قیامت. اما آنچه را با دید و تجربه می‌شناسیم. اما معادن و جمادات نه علمی دارند نه عملی، اما نباتات تأثیر زندگی او در خودش است. و اگر فرض شود که علمی و عملی دارد یا اراده‌ای آنها نمی‌توانند بیان کننده و نشان دهنده حکمی از احکام

اللّه در تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۲۹۴ طبيعت باشند. پس هر يك از احياء محسوسه و غيبيه استعداد محدودى دارد. و علمى الهامى كه نيز محدود است. و عملى محدود و هر چه چنين است صلاحيت خلافت خداوند را كه حدى براى علم و اراده و حصرى براى أحكام و سنن و نهايتى براى افعال و تصرفات و تجليات او نيست ندارد. اما انسان چنانچه خداوند فرمايد: خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً ناتوان و نادان آفريده شده است، اما با اين ناتوانى و نادانى عبرت عبرت گيرندگان است. و جاى شگفتى شگفتى زدگان است، زيرا با اين ناتوانى در نيرومندان تصرف ميكند، و با اين نادانى همه چيزها را مى‌تواند بداند. حيوان بدنيا مى‌آيد در حالتى كه همه سود و زيان خود را بالهام ميداند. و در اندك مدتى قواى او كامل مى‌شود. اما انسان بدنيا مى‌آيد و جز فرياد گريه چيزى نمى‌داند. آنگاه با كندى حس و شعور در او پيدا مى‌شود كندتر از ديگر حيوانات. اما نيروى ديگر باو داده ميشود كه با تصرف شعور و احساس بر سائر كائنات فرمانروائى ميكند آنها را براى خود مسخر و زبون ميسازد آنچنانكه بخواهد آن نيروى غيبى‌اى كه خود نام دارد كه كسى حقيقت و راز آنرا نميداند. آثار اين خلافت بر زمين آشكار است و ما عجائب تصرفات بشر را در طبيعت مى‌بينيم در معادن و نباتات در خشكى و دريا و فضاء، او دگرگون مى‌كند مى‌آفريند، كشف ميكند، اختراع مى‌كند، تلاش مى‌كند، تا آنجا كه شكل زمين را عوض مى‌كند، كوه را چون دشت شوره‌زار را حاصلخيز، خراب را آباد، با تلقيح انواع تازه‌اى از نبات پديد مى‌آورد. بالاتر از اينها در همنوع خود با تعليم و تربيت تصرف مى‌كند. انسانهاى جديدتر داناتر، و نيرومندترى مى‌سازد، و بالاتر از آن با وحى خداوندى براى ساختن بشر نمونه و مهذب، قيام مى‌كند، و انسان را تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۲۹۵ بعاليترين آرمانها كه نيكبختى جاويدان است رهبرى مى‌كند. آنوقت راز خلافت آشكار مى‌شود. قوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. اما اين علم گسترده يكباره بفردى از افراد انسانى و نه بنوع او داده نميشود تا علم او با خداوند شبيه گردد. بلكه چنان است كه هرگاه با علمى مواجه گردد. دايره مجهولات را در برابر خود وسيع‌تر مى‌بيند، و شافعى در اين باره چه خوب گفته است. كلما ادبنى الدهر ارانى نقص عقلى و اذا ما ازددت علما زادنى علما بجهلى پس انسان با اين همه وسعت علم جز اندكى از علم الهى بهره ندارد قوله تعالى وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا و بهمين جهت است كه خداوند تعالى ملئكه را بعلم جواب داد و گفت إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ و علم بحكمت اين خلافت را از ايشان نفى كرده، و بخود اختصاص داد، و بدنبال آن با بيان وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها آگاه ساخت كه خلافت آدم مر خداى را در علم و توابع علم است.

تفسير فى ظلال القرآن سيد قطب

تفسير فى ظلال القرآن سيد قطب قوله تعالى وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً الايهٔ قصه‌ها در قرآن در موارد متعدد و با مناسبات خاصى آمده است. و همين مناسبات است كه قصه را هم در ايراد قسمت مربوطه هم در علت ايراد، هم در تصوير و هم در روش القاء و بيان تحديد مى‌كند تا با روش و فضاى روحى و فكرى و فنى هماهنگ باشد. و بهمين طريقست كه مى‌تواند از حيث طرح موضوع و تحقق هدف و ايقاع مطلوب و بليغ مؤدى و رساننده باشد. برخى گمان كرده‌اند كه در قصه‌هاى قرآنى تكرار هست. اما يك نظر كنجكاو دريافت مى‌كند كه هيچ قصه‌اى در قرآن بصورت واحد تكرار نشده است. بلكه يا از حيث اندازه‌ها و بخشهاى مختلف قصه، يا از حيث روش ادا و گنجانيدن در سياق گوناگون بوده، و نيز غايات و هدفهاى گوناگونى داشته، و بهر صورت در هر تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۲۹۶ مورد صورت تازه‌اى هست كه حقيقت تكرار را منتفى مى‌سازد. قرآن كتاب دعوت و دستور نظام و روش زندگانى است كتاب روايت و تاريخ و وقت گذرانى نميباشد. در سياق دعوت قصه منتخبى را باندازه و روشى كه مناسب جو و سياق است در زيباترين صور فنى دلپذير نه زرق و

برقهـای ساختگی میآورد که ارائه‌اش بـدیع منطقش نیرومنـد و بیانش زیباست. قصه‌های پیغمبران در قرآن گوئی کاروان ایمان است، در سـفری بس دراز و ممتـد و واصـل بحقیقت. که داسـتان دعوتها بسوی خداونـد. و اسـتجابت بشـر را در طول قرون و اعصـار بمـا می گویـد: نشـان دهنـده طبیعت ایمـان در دلهـای این نخبگان بشـری، و تصورات ایشان درباره علاقه میان ایشان و پروردگار ایشان است، تتبع و سـیر در این موکب جانفزا بـدل آدمی آرامش و نور و صـفاء میبخشد، ارزش این عنصـر شـریف یعنی ایمان را می‌نمایاند، تا تصور مفهوم ایمان بطور صحیح در ذهن آدمی جای گرفته، و از سائر تصورات غلط متمایز گردد، و برای همیـن مقصـود اسـت کـه قصه‌هـا بخش بزرگی از کتـاب کریم را در بر گرفته است. اکنـون بقصه آدم در روشـنی این ایضاحـات نظر کنیم. سـیاق در آیـات سـابق برای نشـان دادن موکـب حیـات، بلکه موکب وجود بود آنگـاه از زمین و نعمتهای خداونـد که همه را برای بشـر آفریـده است، و در همین فضاء خاص است که قصه اسـتخلاف آدم بمیان می‌آیـد، که خـداوند کلیـد این خزائن را بـا عهـد و شـرط روزی آدم فرموده و برای سـزاوار بودن بمقـام خلافـت علم و شـناسائی را بـاو داده است. همچنـانکه این قصه خود تمهیـدی است برای قصه اسـتخلاف بنی اسرائیل، و نقض عهـد ایشـان و عزل ایشـان از اسـتخلاف و تسـلیم کلیدهای خلافت بامت مسلمه‌ای که وافی بعهد خداوند بود و می‌بینیم که سیاق قرآن تا چه حد هماهنگ و مؤید تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۷ همدیگر است، خلق جهان و زمین و نعمتها اسـتخلاف آدم بشرطها و شروطها، استخلاف بنی اسرائیل و نقض عهـود و شـروط، عزل ایشان و سپردن بامت مسـلمهٔ وافیه بعهد. گوئی هم اکنون با چشم آماده و بینا در شرف دید قصه بشـریت در ملاء اعلی هستیم وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً هنگامی است که مشیت علیا خواسـته است. زمـام این زمین را بـدست این موجود پیـدا شونـده در وجود بدهـد، و ابزار مشـیت خـالق را در ابـداع و اختراع تکوین و تحلیل ترکیب و تبـدیل، کشف نیروهـا معـادن مواد خـام و تسـخیر همه آنهـا به اذن آفریننـده آنهـا برای رسیدن بوالاترین هـدفها باو واگـذار نمایـد. در اینصورت باین پدیـد آینـده جدیـد، نیروها و اسـتعدادات مخفی و با قوه‌ای بخشوده شـده تا بتوانـد از عهده کشـف و استخدام نیروهـای مـودع در جهـان برایـد. و مشـیت الهی را محقق سـازد. و از اینجـاست که براز بزرگی پی برده. و میـدانیم که میـان قـوانینی که بر زمین و همه جهـان حکـومت میکنـد. و همچنین میـان آنهـا و قـوانین حـاکم بر بشـر. تنـاسق و هماهنگی کامل هست. تا انکه تصادمی که عائق رسیدن بغایات باشـد میان آنها رخ نداده. و نیروهای انسان بر صـخره عظیم و سخت جهـان. خنثی نگشـته و بهـدر نرود. اینست آن منزلت عظیمی، که آفریننـد جهـان در نظـام گسـترده وجود، برای انسـان خواسـته است. اینها انـدکی از ایحائی است که تعبیر عالی إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً بما میفهمانـد. و ما مظاهر آنرا در عهود متقدم، و عهد حاضر بر روی زمین میبینیم که بدست این خلیفهٔ اللّه انجام گرفته است. قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۸ و این گفتار ملئکه بما میفهمانـد. که نزد ایشان از شواهد حالیه. یا از تجارب سابقه ساکنین زمین. یا از الهام بصیرت، چیزی بود. که بخشی از فطرت این مخلوق جدید را بایشان میفهمانیـد. یا آنکه میدانسـتند. مقتضـیات زنـدگی در زمین سـفک و فساد را ایجاب میکند. و انگاه ایشان بفطرت فرشـته بودن خویش که جز خیر مطلق و صـلح کامل، در آن قابل تصور نیست. چنان میدیدند که غایت مطلق وجود تسبیح و تقدیس است. که بوجود ایشـان محقق است. اما مشیت علیا، در آفرینش زمین، و آبادانی آن، و رویش حیات، و گوناگون بودن صور آن، و تحقیق اراده خداونـد در تطویر و تعـدیل و ترقی. بـدست خلیفه او در زمین برایشـان مسـتور بود. خلیفه‌ای که گاهی هم فساد و خونریزی میکند. تا در پشت این شـر جزئی آشکار خیری بزرگتر و گسترده‌تر پدید آید. خیری که رویشـش دائم و پیشـرفتش پایـدار اسـت، خیر جنبش ویران کننـده سازنـده، خیر تلاـش پیگیر، و کشـف و اختـراعی که هرگز وقفه‌ای در آن راه نخـواهد یافت. در اینجاست که فرمانی از جانب دانا بهمه چیزها و آگاه بهدفها و غایات میرسد. إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُون

تفسیر المیزان الطباطبائی

تفسیر المیزان الطباطبائی قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ الایة. قوله تعالی: أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ الی قوله وَ نُقَدِّسُ لَکَ فرشتگان وقوع فساد و خونریزی را از قول خداوند إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً دانستند، از آنجا که موجود زمینی مادی است و مرکب از قوای غضبیه و شهویه است، و خانه خانه‌ی مزاحمت، جهاتش محدود، مزاحماتش بسیار، مرکباتش در معرض انحلال انتظاماتش در مظنه فساد و معرض بطلان، زندگی در آن جز بزندگی نوعی نا تمام، بقاء در آن جز باجتماع و تعاون تا ممکن، از اینجهت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۲۹۹ نمی‌تواند از فساد و خونریزی خالی باشد. از اینجا دانستند که خلافت در زمین جز بکثرت افراد و نظام اجتماعی که عاقبت بفساد و خونریزی می‌کشاند واقع نخواهد شد، و خلافت که قیام چیزی است در مقام دیگری تمام نمی‌شود، مگر آنکه خلیفه در همه شئون وجودیه و آثار و احکام و تدابیرش مستخلف باشد. خداوند در وجود خویش مسمی باسماء الحسنی، متصف بشئون علیا است از اوصاف جلال و جمال، و در نفس خود منزه از نقص است و فعل او مقدس از شر و فساد، جلت عظمته، و خلیفه زمینی آنچنانچه هست لایق این استخلاف نیست و با وجود مشوب بهمه نقائصش. نمی‌تواند حاکی از وجود خداوند مقدس و منزه از جمیع نقائص و اعدام باشد، فاین التراب و رب الارباب، و این کلام از فرشتگان در مقام باز شناسی و روشن طلبی این مشکل است، و از راه اعتراض و خصومت نیست دلیل آن قول ایشان است که خداوند خبر داده إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ زیرا جمله بان تعلیلیه مصدر است، که افاده صحیح بودن مدخول دارد. پس ملخص گفتار ایشان چنان است، که خلیفه گزینی باید برای آن باشد که خلیفه نشان دهنده مستخلف خود باشد، در تسبیح و تقدیس، و زمینی بودن مانع آنست، بلکه بشر و فساد می‌کشاند. و آن منظور که در جعل خلیفه است بتسبیح و تقدیس ما فراهم است، پس ما خلیفگان تو باشیم، سود این خلافت زمینی چیست. پس خداوند بر ایشان رد فرمود، که گفت إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ و این سیاق افاده می‌دهد، اولا باینکه خلافت مذکور خلافة اللّه است نه خلافت نوعی از موجودات زمینی که پیش از انسان در آن بوده و منقرض شده‌اند و خدا خواسته تا انسان جانشین ایشان شود. چنانچه بعضی از مفسرین گمان برده‌اند. زیرا جوابی که خداوند بفرشتگان داده تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۰ و آن تعلیم اسماء است مناسب آن نیست، بنابراین در خلافت اولاد آدم با او شریکند و خاص او تنها نیست، و معنی تعلیم اسما ابداع علم در انسان است که آثارش دائما و بطور تدریج ظاهر میشود، آنگونه که اگر راههایش بداند برای او ممکن میشود تا مواد علم را از قوه به فعلیت برساند، و مؤید عموم خلافت قول خداوند متعال است. إِذْ جَعَلَکُمْ خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ- الاعراف/ ۶۸ و قوله تعالی ثُمَّ جَعَلْناکُمْ خَلائِفَ فِی الْأَرْضِ یونس/ ۱۴ و قوله تعالی وَ یَجْعَلُکُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ. النحل ۶۲. دوم آنکه خداوند فساد و خونریزی را از خلیفه زمینی نفی نفرموده و نیز ملئکه را در دعوی ایشان که تسبیح و تقدیس کنندگانند تکذیب ننموده و بر دعوایشان تقریر فرموده بلکه چیز دیگری را ظاهر ساخته است و آن امری است که فرشتگان از حمل آن ناتوانند. اما این خلیفه زمینی متحمل آنست زیرا او نمایشگر امری از جانب خداوند است که در وسع ملئکه نیست و با همین امر است که فساد و خونریزی را تدارک می‌کند. و خداوند متعال قول إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ را در بار دوم بقوله تعالی أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ غَیْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ بدل فرموده است.

تفسیر الکاشف

تفسیر الکاشف قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ الایة. مراد از اسماء در قوله تعالی وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها معانی اسماء

است. و آن همه چیزهای وجود است، با صفات و خواص آنها، و طبرسی گفته اسماء بدون معانی فائده‌ای ندارد، و چون حضرت صادق را از آن پرسیدند فرمود کوهها دره‌ها، آنگاه اشاره بفرش زیر پایش کرد و فرمود، این از آنها است، یعنی مقصود آنان همه چیز است حتی این فرش. (الملئکه) وسیله‌ای برای شناخت فرشتگان بحس و تجربه نیست و نه بعقل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۱ قیاس و نه بهیچ چیز جز بوحی از خداوند پیغمبرانش، هر کس بوحی ایمان دارد بر او حتم و لازم است که ایمان بملئکه داشته باشد، بعد از آنکه وحی از ایشان اشکارا خبر داده است، آنگونه که تأویل‌پذیر نیست، و هر کس از پایه بوحی اعتقاد ندارد، سخن گفتن با او از ملئکه روا نیست، زیرا آنها فرعند و وحی اصل است، پس اگر از سخن چاره‌ای نباشد باید پیرامون وحی و صحت آن باشد. و در اینجا بحث از خود وحی مطرح نیست، و پیش از این در این باره به تفصیل گفته‌ایم. و منکر نمی‌تواند بمؤمن بگوید، اعتقاد تو بوحی مستند بتجربه نیست، زیرا مؤمن میتواند همان ایراد را باو برگرداند و بگوید عدم اعتقاد تو مستند به تجربه نیست، و سخن کوتاه هم ایمان بوحی هم عدم ایمان بآن هر دو غیب در غیب‌اند و معلوم است که غیب را بغیبی مانند خودش نمی‌توان مورد بررسی قرار داد، سارتر ادیب و فیلسوف مشهور فرانسوی در رد بر ماديين گوید. «شما آنگاه که وجود خدا را انکار می‌کنید. در غیب قدم میزنید همچنان که خدا پرستان که بوجود خدا اعتقاد دارند. زیرا یقین مادی بنفی غیب مستند بهمان دلیلی است که مؤمن در یقین خود بوجود آن استناد می‌کند، و از اینجا معلوم میشود که مادی گفته خود را بگفته خودش نقض می‌کند». (الخلیفه) مراد از خلیفه در قوله تعالی إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً آدم ابو البشر و هر انسانی است که بعد از او بوجود آید، در هر زمان و هر مکان، و وجه نامگزاری او بخلیفه آنست که خداوند زمام این زمین و کشف همه نیروها و سودها و سودیابی از آنها را بانسان سپرده است. و از قول ملئکه که گفتند أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ ظاهر می‌شود، که خداوند سبحانه بگونه‌ای ملئکه را خبر داده، که اگر انسان در این زمین پیدا شود، از فساد و خونریزی نافرمانی خواهد کرد، و این امر بر فرشتگان تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۲ سخت و عظیم می‌آمد، و تعجب می‌کردند، که خداوند چگونه خلقی بیافریند که او را نافرمائی کند، و حال آنکه ایشان تسبیح و تقدیس حق تعالی می‌کنند پس خداوند حکمت در آفرینش انسان را برایشان روشن ساخت که در انسان استعدادی برای دانستن ندانسته‌ها مودع است، و فساد در زمین فائده وجودی او را نابود نمی‌کند، این هنگام فرشتگان قانع شدند و اذعان کردند. مضافا بانکه خداوند انسان را نیافریده تا مرتکب معصیت و رذیلت شود، بلکه برای علم و عمل سودمند آفریده، و از افساد و اضرار نهی فرموده، اگر سر باز زد و نافرمانی کرد، کیفری باستحقاق خواهد دید. این آیه دلالت دارد، بر اینکه برای دانش و آثار دانش نزد خداوند و فرشتگان مقامی والا هست، زیرا خداوند سبحانه خلقت انسان را بقابلیتش برای دانش و بینش روا داشته، و وقتی که فرشتگان برای امر آگاهی یافتند، از در اعتذار در آمدند، و گفتند سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا و وقتی که هدف از آفرینش انسان علم و عمل است، پس هر کس آن را ترک گوید و مهمل گزارد، هر آینه حکمت وجود خود را تباه کرده و با فطرتی که خداوند او را ساخته مخالفت کرده است. می‌ترسم که چنین بگویم، که اگر فرشتگان در آن وقت تأثیر بمب اتم و هیدروژنی و ناپالم را می‌دانستند قانع نمی‌شدند، پناه بر خدا از آنچه از ما میداند، و ما از نفس خودمان نمی‌دانیم. درس بلیغی که واجب است از این محاوره میان خداوند و فرشتگان یاد گیریم آنست که انسان بهر درجه از علم و حسن نیت و نیرو و سلطنت برسد، بالاتر از آن نیست که مورد مناقشه و مجادله قرار گیرد، پس خداوند سبحانه و تعالی برای فرشتگان مجال مقال فراهم ساخت، آنچنانکه همانند اعتراض است، و ایشان خود را از آن باز نداشتند بلکه بان اقدام نمودند و خداوند در جواب ایشان تلطف فرمود، و با دلیلی محسوس و ملموس برایشان روشن ساخت، و اعتراف ایشان برضا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۳ و رغبت و قبول باز گرفت، نه بزجر و غلبه بلکه تا آنجا که خداوند باب مقال و جدال را بر ابلیس مفتوح گذاشت، تا

گفت خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ. پس بر آنان که خویش را بالاتر از اعتراض میدانند واجب است که پند گیرند و از این درس بلیغ متعظ شوند. «امیر مؤمنان در خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه فرماید «لا تخالطونی بالمصانعهٔ، و لا تظنوا بی استثقالا فی حق قیل لی، و لا التماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له، او العدل ان یعرض علیه، کان العمل بهما اثقل علیه، فلا تکفوا عن مقالهٔ بحق، او مشورهٔ بعدل».

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً قالُوا أَنَّى یَکُونُ لَهُ الْمُلْکُ عَلَیْنا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْکِ مِنْهُ وَ لَمْ یُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَیْکُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِیمٌ» البقره/ ۲۴۷. شموئل پیغمبر بنی اسرائیل بایشان فرمود آنچه خواستید خداوند بشما عطا فرمود و طالوت را بپادشاهی شما مبعوث گردانید، گفتند از کجا و چگونه حکومت بر ما برای او باشد، او از اسباط بن یامین است، که نه ملک داشته‌اند نه نبوت و ما سزاوار- تریم بملک از او، زیرا ما سبط یهودا هستیم، و طالوت مال فراوان ندارد، و سقائی بیش نیست آنگاه تفاصیلی که در اسرائیلیات هست از وهب بن منبه نقل میکند، و نیز روایات بسیار دیگر همه غیر مرفوع، و ناظر بیک مطلب مشترک، که در بنی اسرائیل دو سبط از اسباط یکی وارثین نبوت، و دیگری وارثین خلافت بودند، و طالوت از هیچکدام نبود. قوله تعالی إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَیْکُمْ ای اختاره وَ زادَهُ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ روایات غیر مرفوعی می‌آورد که قامت طالوت سر و گردنی، از دیگران بلندتر بود. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۴ قوله تعالی وَ اللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشاءُ ای سلطانه وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِیمٌ بهر کس دوست دارد انعام می‌کند و بهر کس بخواهد بیشتر می‌دهد و علیم و داناست بهر کس سزاوار ملک و سلطنت است، سلطنت باو می‌بخشد چون به او داناست و می‌داند که او سزاوار است، تا بفضل خداوند اصلاح کند و از آن سود جوید انتهی.

التبیان

التبیان قوله تعالی وَ قالَ لَهُمْ الایه. لغت جسم یجسم جسامهٔ یعنی ضخم ضخامهٔ مرد جسیم تنومند، و جسم بمعنی صاحب ابعاد است، طول و عرض و عمق اعراب طالوت غیر منصرف است، اما جاموس منصرف است، و هر دو اعجمیند و جاموس بقول زجاج از آنجهت منصرف است که اگر الف و لام بر آن در آمد نکره می‌شود. جاموس هر گاه نام کسی بود معرفه است اما الجاموس نکره است و هر چه در حال نکره بودن معرب شد، با عجمی بودن آن اعتنائی نیست زیرا مانند آنست که اصلش عربی اما آنچه در حال معرفه بودن معرب شود چنان نیست، زیرا استعمال نمی‌شود مگر در یکی از دو حال بدون دیگری. و در معنی واسع سه قول است، اول واسع الفضل، مانند فلان کبیر ای کبیر القدر، دوم واسع بمعنی موسع یعنی وسعت دهنده نعمت، مانند الیم بمعنی مؤلم سوم واسع بمعنی صاحب سعه مانند عِیشَةٍ راضِیَةٍ ای ذات رضی و علیم یعنی ذاتا بآنکه سزاوار فضل است یا برای استصلاح یا برای امتحان، بلخی گفته در آیه دلالت است بر فساد قول کسی که گوید امامت بوراثت است، زیرا خداوند برایشان رد می‌کند انکار ایشان را دربارهٔی کسی که از اهل بیت نبوت و مملکت نیست و بیان می‌کند که به علم و قوت است نه بوراثت، اصحاب ما میگویند در آیه دلالت است بر اینکه از شروط امامت آنست، که اعلم رعیت و افضل ایشان در خصائل فاضله باشد زیرا خداوند تقدیم طالوت را معلل باعلم و اقوی بودن او فرمود، و اگر شرط نبودند معنائی

نداشتند انتهی. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۵

مجمع البیان

مجمع البیان قوله تعالی وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ الایه. همان مطالب مندرج در تبیان است بدون ذکر بلخی و مازاد بر تبیان مطالب زیر اصطفاه یعنی برگزیده او را استصفاه بهمان معنی است، و اصل آن با تاء مثناة است چون طاء و تاء هر دو از حروف مطبقه و قریب المخرجند، برای سهولت نطق تبدیل شده، و بسط فضیلت در جسم و مال است، و اجسم بمعنی تنومندتر و بیشتر بودن در ابعاد ثلثه، بعضی جسم را مؤلف و بعضی بقائم بنفسه معنی کرده‌اند و صحیح همان ذو ابعاد بودن است. ملکا منصوب بر حال است، و عامل در آن بعث و ذو الحال طالوت است انی در موضع نصب زیرا خبر یکون میباشد، و ملک اسم ان است و له در موضع حال است و ذو الحال ملک است، و تقدیر ان انی یکون له الملک یستقر له علینا، و جایز است کان تامه باشد و لام متعلق بیکون، و انی در موضع نصب بر حالیت از یکون، و علینا متعلق بملک، و نحن احق از محل نصب بر حال تقدیر ان انی یکون له ان یملک علینا و نحن احق منه بالملک و لم یوت سعۀ در محل حال عطف بر نحن احق و عامل در آن ملک باشد، و ذو الحال ضمیری در ان یملک که تقدیر آن ان یملک علینا غیر مؤتی سعۀ مالیۀ و در آیه دلالت است بر اینکه گاهی ملک بخداوند اضافه می‌شود، از آنکه ملک را برای تدبیر منصوب می‌سازد و آلات ملکداری باو می‌دهد و خلق را باطاعت از او مأمور می‌سازد در این صورت رواست که بگویند بعثۀ اللّه سبحانه ملکا و هر چند این بعثت چون بعثت انبیاء نباشد، و بگویند ملک او از طرف خداوند است، زیرا تصرف او از اراده‌ی خداوند صادر شده، آنگاه هم قول بلخی را بدون ذکر نام او می‌آورد (چنانچه گوئی خودش معتقد بآن است) هم قول طوسی را که منسوب بامامیه است. انتهی. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۶

کشاف

کشاف قوله تعالی وَ قالَ لَهُمْ الایه. طالوت اسم اعجمی است مانند جالوت و داود غیر منصرف است چون معرفه و عجمی است. و گمان کرده‌اند از طوال است از آنجهت که طالوت موصوف ببسطۀ در جسم شده، اگر از طوال باشد وزن آن فعلوت است و اصل آن طولوت اما غیر منصرف بودن مانع آن است که از طول باشد، مگر آنکه گویند اسمی عبرانی است که موافق عربی شده است مانند حنطا و حنطۀ، و بشمالا لها رخمانا رخیما و بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ پس آن از طول است همچنانکه اگر عربی بود، و یکی از دو سبب منع صرف عجمیت آنست چون عبری است (انی) یعنی کیف و من این (چگونه و از کجا) و آن بر سبیل انکار تملک طالوت است برایشان و استبعادان، و اگر گویی چه فرق است میان دو واو در (وَ نَحْنُ أَحَقُّ) و (وَ لَمْ يُؤْتَ) است گوئیم اولی واو حالیه دوم واو عاطفه است برای عطف جمله بر جمله‌ی حالیه که هر دو در حکم واو حالیه‌اند، زیرا معنی چنین است چگونه طالوت بر ما حکم راند، و حال آنکه سزاوار حکم‌رانی نیست زیرا سزاوارتر از او هست و او فقیر است و فرمانروا ناچار باید مالی داشته باشد که بان نیرو گیرد، و این را می‌گفتند زیرا نبوت در سبط لاوی بن یعقوب و فرمانروائی در سبط یهودا بود،، و طالوت از این دو سبط نبود،. قوله تعالی «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ» مرادش آنست که خداوند او را از میان شما برگزیده، آنگاه دو مصلحت را که از نسب و مال سودمندترند ذکر می‌کند، و آن دو، علم گسترده و پیکر تنومند است، و ظاهر آنست که مراد از علم در اینجا دانستن چیزهائی است که در جنگ لازم است، و جائز است که مقصود علم بدیانات و

غیر آن باشد، و بسطه سعه و امتداد است، و بسطه در جسم، چشم را بر می‌کند، و هیبت او در دلها بیشتر است، «يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» ملک بلا منازع برای اوست، بهر کس که بخواهد میدهد که سزاوار آن باشد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۷ «وَ اللَّهُ واسِعٌ» واسع الفضل و العطا است «عَلِيمٌ» داناست تا که را بر می‌گزینند انتهی.

تفسیر جامع الاحکام

تفسیر جامع الاحکام (قرطبی) قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایه. یعنی خداوند در خواست شما را اجابت کرد، آنگاه داستان طالوت را چنانچه در تفسیر جامع البیان آمد می‌آورد، بعد گوید طالوت و جالوت دو نام اعجمی‌اند و معرب‌اند، و بهمین جهت غیر منصرف‌اند، و جمعشان طوالیت و جوالیت است، و هم چنین داود که دواوید است، و اگر کسی را طاوس بنامند منصرف است، و هر چند اعجمی است، و فرق بین این و آنها اینست که میتوان گفت الطاوس و با الف و لام تمکین عربیت در آن کرد، اما نمی‌توان گفت الطالوت و الجالوت و «أَنَّى» در موضع نصب است بر ظرفیت، چون استنکار کردند، پیغمبرشان احتجاج کرد که «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ» و چه حجتی از این قاطعتر تواند بود. با وجود این تعلیل اصطفاء کرد گسترش در علم که ملاک انسانیت است و در جسم که بهترین کمک دهنده در جنگ است، و آیه متضمن بیان صفات امام و احوال امامت است که استحقاق بعلم و دین و نیرومندی است، نه نسبت و علم و فضائل نفسانی بر نسبت مقدم است، زیرا خداوند خبر داده که او را بعلت علم و نیرومندیش برگزیده است، و در اول سوره در ذکر امامت و شروطش تفصیل دادیم، و این آیه اصل و ریشه این مسئله است و آنکه گفته مراد از علم علم جنگ، است، تأویل بی دلیل است، و تخصیص در عموم که ظاهر کلام است. از قوله «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» بعضی گفتند از اینجا قول خداوند است برای پیغمبر (ص) و بعضی گفتند، بقیه قول شموئل نبی است، که کلام خود را چون قطعنامه پایان دهد، و جای شک و اعتراض باقی نگذارد که گفت «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» و اضافه ملک دنیا در «يُؤْتِي مُلْكَهُ» بخداوند و اضافه مملوک بملک (فتح اول و کسر ثانی) است انتهی. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۸ «عَلَيْنا» متعلق است بملک و بمعنی استعلاء است، گوئی فلان ملک علی بنی فلان، بعضی گفتند علینا حال است از ملک، «وَ نَحْنُ أَحَقُّ» جمله حالیه اسمیه است، که جمله حالیه فعلیه و لم یؤت بآن عطف شده، و معطوف بر حال حال است و فتح سین در سعه از آنست که در مضارع مفتوح است، در حالیکه قیاس آن مکسور بودن است. زیرا اصل آن یوسع است، مانند وثق یثق، و در یسع عین الفعل از آن مفتوح شد، چون لامش حرف حلق است، و این فتحه اصلش کسره است، در یوسع و حذف واو بواسطه وقوع آن است میان یاء و کسره، و اگر اصلش فتح بود حذف آن جائز نبود، مانند یوجل پس مصدر آن (سعه) و امر آن (سع) هر دو در حذف محمول بر مضارع‌اند. و در قول بنی اسرائیل که «أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا» دلیل هست بر آنکه مرکوز در طباع چنان است، که مفضول را بر فاضل نباید مقدم داشت، و بنظر ایشان بعید می‌آمد، که کسی بر ایشان که احق بملک بودند مقدم شود، و سبب اقوی را که خواست خداوند است، معتبر نداشته بودند، «قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ» الایه و سبب ضعیفتر را معتبر داشته بودند که نسب و غناء بود «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ» الایه و قول النبی ص «لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی و لا لعجمی علی عربی الا بالتقوی ان اکرمکم عند اللّه اتقیکم» و قوله تعالی وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ» الایه «بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ» وصف است بچیزی که اشرف از آن نیست، و «وَ الْجِسْمِ» که عظم و هیبت در نفوس می‌آورد. تبین لی ان القماءة ذلة و ان اعزاء الرجال طیالها در قصه طالوت دلیل است، بر اینکه امامت بوراثت نیست، بلکه بعلم و قدرت است، انتهی. مطالبی که در تفاسیر سابق آمده و در این تفسیر است تکرار نشد. تفسیر منهج الصادقین قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایه. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۳۰۹ پس کسانی که بسبب جبن مکرر از جهاد گریخته باشند، و جهالت ایشان بر همه کس ظاهر بوده باشد، چگونه لیاقت امامت و خلافت داشته باشند باقی مطالب قبلا آمده.

تفسیر نور الثقلین

تفسیر نور الثقلین قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایه. در مجمع البیان آمده که آن پیغمبر اشمویل بود، که همان اسمعیل است و بیشتر مفسرین چنین گفته‌اند، و آن از ابو جعفر علیه السلام روایت شده. در عیون اخبار باب ما جاء عن الرضا علیه السلام فی وصف الامامهٔ و الامام «ان الانبیاء و الائمهٔ یوفقهم اللّه و یؤتیهم من مخزون علمه و حکمه ما لا یؤتیه غیرهم فیکون علمهم فوق کل علم اهل زمانهم فی قوله عز و جل «أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» یونس ۳۵ و قوله عز و جل فی طالوت «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ». و در امالی شیخ الطائفه باسنادش بعلی بن ابی طالب «قال قلت اربع انزل اللّه تعالی بتصدیقی بها فی کتابه» الی قوله علیه السلام و قلت قدرا و قال «قیمهٔ کل امریء ما یحسنه» فانزل اللّه تعالی فی قصهٔ طالوت «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» تفسیر روح المعانی قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایهٔ. «أَنَّى يَكُونُ» استفهام حقیقی است یا تعجب، نه برای تکذیب پیغمبرشان، و قولی هم در اینکه استفهام انکاری است هست. و در قوله تعالی «بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» تقدم علم اشاره است بانکه ریشه فضائل نفسانیات است نه جسمانیات، و بهمین جهت بعضی بصطه در جسم را بجمال زیبائی تفسیر کرده‌اند نه بلندی و سطبری، و در قوله تعالی «إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ» تقدیم واسع بر علیم با آنکه سیاق مستلزم عکس است، برای توجیه خبر اول یعنی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۰ «اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ» است زیرا اصطفاه از سعه فضل است انتهی.

تفسیر المنار

تفسیر المنار قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایهٔ در بسطهٔ فی العلم گوید علم بحال امت و مواضع نیرو و ضعف او و خوش فکری در تدبیر مصالح او، چه بسا عالم بحال زمان که مستعد حکمرانی نیست اما حاکم و مستعد حکمرانی از او چون چراغ راهنمائی در تأسیس مملکت و سیاست آن سود می‌جوید، و با استعانت باهل علم در اداره امور و بشجاعان در تحکیم و استواری حکومت می‌کند «۱» بعضی از مردم گمان می‌کنند، که معنی اسناد چیزی بمشیت خداوند آن است، که خداوند آن را بدون سبب و بدون جریان بر سنت مودع در نظام خلقت اجراء می‌کند، اما چنان نیست زیرا هر چیزی از مشیت خداوند است اما می‌فرماید «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ» ۱۳/ ۸. یعنی بنظام و تقدیری موافق با حکمت که در آن گزافه و خلاف نیست دادن فرمانروائی بهر کس او بخواهد، هم بمقتضای سنن الهی آنست که او را مستعد فرمانروائی میکند و اسباب را برای سعی او موافق میسازد، و در حقیقت وابسته به دو امر است، یکی در نفس فرمانروا و دیگری در حال امت فرمانبردار در حدیث مشهور هم آمده «کما تکونون یولی علیکم» که هر چند مرسله است اما مشهور است. و بهمین جهت فرموده «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ

---

(۱) این مطلب دفع دخلی است که اگر مستدلی استدلال کند. که اعلم و اشجع بودن شرط امامت است گویند استعانت از علماء و شجاعان میتوان جانشین این صفات در امام باشد. همچنانکه غزالی در رساله المستظهری در شرائط امامت گفته. و آنها را لازمه امام ندانسته اما استعانت بصاحبان این صفات را جایگزین آن کرده است. مردند و تعصب را با خود بگور بردند.

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۱ یَرِثُها عِبادِیَ الصَّالِحُونَ» ۳۱ ر ۱۰۵. و فرموده «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِینَ» ۷ ر ۱۲۸ اطاله بیان برای آنست که می‌بینیم عامه مسلمانان از امثال این ایجازات گمان می کنند که فرمانروائی برای فرمانروایان ناشی از قوه قهریه الهیه است که کاری باسباب و سنن ندارد، و این از اعتقادات باستانی اقوام بت پرست است که بنده‌وار اطاعت فرمانروایان می کردند و اعتقاد داشتند که قدرت ایشان شاخه‌ای از سلطنت خدایان است، و مقاومت در برابر ایشان همچون مقاومت در برابر خدایان. و از مجموع آیات مربوطه انسان بنحوی درک می کند که خداوند در بشر سنتهائی دارد که هرگز متبدل و دگرگون نمی‌شود، و همانها سنن الهی است با اثرات آنها. قوله تعالی «إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» ۱۳ ر ۱۱ پس حالت امتها در صفات نفسانی خویش که عبارت از عقاید و معارف و اخلاق و عادات ایشان است ریشه و اصل سیادتها یا عبودیتها ثروتها یا فقرها، نیرومندیها یا ضعفها است، و از همین نفسانیات و اثرات آنها است که ظالم متمکن در اهلاک امت میشود. و مراد از این بیان آن است که نمی‌توان از تقصیرات خویش در اصلاح شئون خود و اتکال بر فرمانروایان و دولتها بمشیت خداوند اعتذار جست، زیرا مشیت خداوند، بابطال سنن خویش تعلق نمی گیرد. و هیچ دلیلی در کتاب و سنت و عقل و وجود این خلقت نیست، که بر اینکه تصرف فرمانروایان در امتها از قوه‌ای الهی و خارق‌العاده مایه می گیرد، بلکه شریعت خداوند و خلقت خداوند هر دو بضد این عقیده نابجا شهادت می‌دهند. آنگاه آیه را بقوله «وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِیمٌ» ختم می کند که ذکر اسماء الحسنی و آثار آن است یعنی تصرف و قدرت او چنان گسترده است که هرگاه چیزی را تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۲ که مقتضای حکمت او در نظام آفرینش است خواست لا محاله واقع می‌شود، و علیم است بوجوه حکمت، هرگز سنتی را بطور عبث در استحقاق ملک قرار نمی‌دهد. و هرگز امر بندگان را در اجتماعات ترک و رها نمی کند، بلکه سننی که در حکمت منتهای ابداع و اتقان است. برای ایشان وضع کرده است، که لیس فی الامکان ابدع مما کان انتهی.

تفسیر فی ظلال القرآن

تفسیر فی ظلال القرآن قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ» الایه. خیلی در این مورد باختصار برگزار می کند انتهی. توضیح و از اینجا و موارد امثال آن از مفسرین عامه انسان کنجکاو باندیشه فرو میرود که آیا نادیده گرفتن مسائل امامت که مندرج در تفسیر آیه است تعمدی نبوده است، زیرا دو اصل مهمی که امامیه در مسئله امامت بآن استناد می کنند، یکی نص است که از آن «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً» تعبیر شده و مؤید است به «وَ اللَّهُ یُؤْتِی مُلْکَهُ مَنْ یَشاءُ» دوم افضل بودن بعلم و شجاعت است، که انهم از بخشش خداوند است، بدلیل «وَ زادَهُ بَسْطَةً» و کسانی که در شرائط امامت و خلافت نه نص الهی را قبول دارند نه افضلیت را الزاما از تفسیر روشن این آیه طفره می‌روند توضیح بعضی از عامه که زیرکتر بودند، و میدانستند تقدیم مفضول بر فاضل را عقل بشر نمی‌پذیرد. در اصل این مطلب که فاضل مقدم بر مفضول است خدشه نکردند و خدشه را به مصداق کشاندند یعنی گفتند، ثم ماذا، ابو بکر در علم و شجاعت از علی افضل است، و اینجاست که برای این بهتانها محکمه جهانی انسانی باید تشکیل شود نه محکمه منتسب بفرق متعصب اسلام، و فرهنگ عام بشری مدتی است، باین کار پرداخته و حکم خود را صادر کرده است، حکمی که گروهی از جاهلان، یا متعصبان، یا سودجویان بیجا گمان می کنند قابل پژوهش است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۳

تفسیر الکاشف

تفسیر الکاشف قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایه مطلب دیگر ندارد، و در تعلق مشیت قسمتی مأخوذ از المنار است.

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان قوله تعالی «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ» الایه مطالبی فلسفی در حدود مندرجات المنار دارد. و متعرض شرائط امامت در آیه نشده است، و جای تعجب است که با انکه تفاسیر امامیه در تفسیر این آیه می‌بایستی داد سخن داده باشند، که مواد منطقی مسئله امامت و خلافت همه در این آیه مندرج است باختصار بر گزار کرده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۴

تفاسیر مهم طبری و جامع البیان

تفاسیر مهم طبری و جامع البیان قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لَا انْفِصامَ لَها وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» بقره ۲۵۶ طبری در تفسیر آیه اقوالی یاد می‌کند ۱- با ذکر چهارده روایت موقوفه بر صحابه و تابعین سبب نزول را چنین نقل می‌کند که پیش از آمدن پیغمبر بمدینه و گسترش اسلام در آن مردم مدینه یا به عنوان نذر برای زیستن اولاد خود یا بعنوان بهتر بودن دین یهود از بت پرستی خودشان اولاد خود را بدین یهود وارد می‌ساختند. یا چون مرضعات ایشان یهودیه بودند بایشان وابستگی داشتند. و آنگاه که پیغمبر یهودان بنی النضیر را از مدینه بیرون ساخت، گروهی از آنان با یهودان بیرون رفتند، و اولیاء ایشان خواستند تا مانع ایشان گردند، پیغمبر فرمود لا اکراه فی الدین و ایشان را از منع آنها باز داشت، با آنکه پس از مسلمانی گرفتن خواستند فرزندانیرا که بدین یهود یا نصاری در آمده بودند بمسلمان شدن الزام نمایند و پیغمبر با خواندن این آیه ایشانرا منع فرمود. ۲- با ذکر پنج روایت موقوفه از ابن عباس و دیگران گوید خداوند فرمان داده بود که مردم بت پرست جزیرهٔ العرب را که خبری از دین توحید نداشتند بر اسلام اکراه کنند، اما اهل کتاب را اگر جزیه پردازند و بشرع خود عمل کنند بر قبول اسلام اکراه ننمایند بنابراین آیه درباره گروه خاصی از غیر مسلمانانست که تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۵ منسوخ نشده و بقوت خود باقیست. ۳- بعضی گویند آیه منسوخ است بایه قتال، و قبل از آیه قتال نازل شده است، آنگاه از زید بن اسلم نقل می‌کند که گفت پیغمبر اکرم دهسال در مکه هیچکسرا بر اسلام اکراه نمی‌کرد، اما مشرکین از صلح و مسالمت اباء داشتند تا آیه قتال نازلشد، اما نزدیکترین این اقوال بصواب همانست که گوید درباره اهل کتاب از یهود و نصاری و مجوس جزیه دهنده است و منسوخ نیست. و دلیل ما همانست که در کتاب اللطیف من البیان عن اصول الاحکام آورده‌ایم که ناسخ نتواند ناسخ باشد مگر آنکه حکم منسوخ را از بین ببرد، و اجتماع آنها ممکن نباشد، اما آنچه ظاهرا در امر و نهی عموم دارد اما باطنا برای مورد مخصوص است از باب ناسخ و منسوخ نتواند بود. و در آیه دلیلی نیست که این تأویل را غیر جائز کند. مسلمانان همه از پیغمبرشان نقل کرده‌اند. که وی اقوامی را بر اسلام اکراه و امر فرموده که جز اسلام از ایشان نپذیرند و بکشتن برخی از ایشان که امتناع می‌کرده‌اند فرمان داده است مانند بت پرستان و مرتدان از اسلام و از اقوام دیگر جزیه گرفته و از ایشان را رها کرده و بر دین باطل خود باقی گزارده است مانند اهل کتاب. پس معنی آیه چنین می‌شود لا اکراه فی الدین لمن حل قبول الجزیهٔ منه بادائه الجزیهٔ و رضاه بحکم الاسلام. اگر گوینده‌ای گوید پس چه گوئی در روایت ابن عباس که گفت: در آنان نازل شد که یهودی شده بودند و اولیاء ایشان خواستند ایشان را بر اسلام اکراه کنند، گوئیم مانعی ندارد که آیه در امر خاصی نازل شده باشد آنگاه حکمش عام باشد، در هر مجانس المعنائی. بقول ابن عباس آیه در متدینین بدین یهود تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۶ نازل شده و خداوند

از اکراه ایشان بر اسلام نهی فرموده، و حکمی نازل فرموده که عامست و شامل می‌شود هر فردی را که متدین بدینی باشد که قبول جزیه از اهلش جائز باشد. و الف و لام که بر دین درآمده برای تعریف دینست که دین اسلام باشد و میتواند چنان باشد که نائب منابها ضمیر مقدر در دین باشد و معنای کلام چنین باشد و هو العلی العظیم لا اکراه فی دینه.

التبیان شیخ طوسی

التبیان شیخ طوسی قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» الایه. در معنی قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ چهار قول هست. اول که حسن و قتاده و ضحاک گفتند درباره اهل کتاب است که از ایشان جزیه گیرند. دوم سدی و ابن زید گفتند که منسوخ است بآیات قتال مانند «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و قوله «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ». سوم ابن عباس و سعید بن جبیر گفتند درباره برخی از اولاد انصار است که یهودی بودند، و خواستند ایشان را بر قبول اسلام اکراه کنند. چهارم گفتند که «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» بآنان که بعد از جنگ مسلمان شدند مگوئید، باکراه مسلمان شدند، زیرا وقتی که پس از جنگ راضی شد و مسلمان گشت مکره نبوده است، اگر گویند چگونه گوئید «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» و حال آنکه درباره آن قتال شده گوئیم مراد بآن اینست که در حقیقت در دین که عمل قلوب است اکراه راه ندارد اما آنچه اکراه در اداء شهادتین باشد دین نیست همچنانکه اکراه بر کلمه کفر نیست. و قوله تعالی «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» معنایش چنین است که با بسیاری حجج و آیات داله بانضمام رسالات پیغمبران رشد آشکار است و الف و لام در تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۷ الدین دو احتمال دارد. اول- لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ یعنی فی دینه مانند «فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى» ای مأویه و چون ذکر اللّه مقدم شده یعنی فی دین اللّه. دوم- برای تعریف دین اسلام است. قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» اللغة الرشد نقیض الغی، و هو الرشد، و الرشد، و غوی یغوی غیا و غوایة اذا سلک طریق الهلاک و غوی اذا خاب قال الشاعر: و من یلق خیرا یحمد الناس امره و من یغو لا یعدم علی الغی لائما و غوی الفصیل اذا قطع عن اللبن حتی یکاد یهلک. در اسباب نزول همانها را که طبری یاد کرده میآورد. المعنی چون در آیات قبل خداوند اختلاف امم را یاد فرمود، و اینکه اگر میخواست ایشان را بر دین اکراه میکرد، آنگاه دین حق و توحید را بیان فرمود بدنبال آن فرمود که حق ظاهر شده است، و بنده مخیر است و اکراهی نیست، بقوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» و در آن چند قول هست. اول- آنکه درباره اهل کتاب است خاصه همانهائی که از ایشان جزیه گرفته میشود. دوم- آنکه درباره جمیع کفار است، سپس نسخ شده است. سوم- آنکه مراد آنست که با آنان که پس از جنگ اسلام آورده‌اند می‌گوئید باکراه داخل شده‌اند. چهارم- آنکه درباره قوم خاصی از انصار نازل شده چنانچه در شأن نزول گفتیم. پنجم- آنکه مراد آنست که از جانب خداوند اکراهی در دین نیست و عبد در آن مخیر است، زیرا آنچه حقیقة دین است از افعال قلوب است لوجه وجوبه و اما ما یکره علیه من اظهار الشهادتین فلیس بدین «۱» و المراد الدین المعروف

---

(۱) در اینجا متن عربی را آوردیم تا معلوم شود عینا عبارات شیخ طوسی در التبیان است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۸ و هو الاسلام و دین اللّه الذی ارتضاه.

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» الایه. لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ یعنی خداوند متعال امر ایمان را بر زور و اجبار جاری

نفرموده بلکه بر تمکین و اختیار مقرر داشته، و مانند آنست قوله تعالی «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتَّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ» یونس ر ۹۹ یعنی اگر خداوند می‌خواست هر آینه ایشان را ملجأ بایمان میفرمود، اما چنین نکرد و آن را باختیار واگذار نمود. «قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» یعنی ایمان و کفر را با دلائل روشن از هم متمایز ساخت. «فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطَّاغُوتِ» پس هر که کفر بشیطان و بتها و ایمان بخداوند یگانه را برگزید «فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقی بندی که استوار است و از گسیختن مصون و این تمثیلی است برای آنچه معلوم بنظر و استدلال است، بانچه مشاهد و محسوس است آنچنان که شنونده گمان کند، روبروی او است و اعتقادش استوار گردد بعضی گفته‌اند اخباری است از یک معنای الهی ای لا تتکرهوا فی الدین. بعضی گفته‌اند منسوخ است بقوله تعالی «جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ» بعضی گفتند، نازل شده برای اهل کتاب است تنها، زیرا ایشان نفوس خود را با پرداخت جزیه مصون داشتند. و روایت شده، که انصاری‌ای از بنی سالم ابن عوف دو پسر داشت، و ایشان پیش از بعثت پیغمبر بدین نصاری در آمده بودند، بعد از آن بمدینه آمدند پدر ایشان را سخت چسبید و گفت بخدا سوگند شما را رها نکنم تا آنکه مسلمان شوید ایشان ابا کردند، و این مخاصمه را نزد پیغمبر (ص) برند، انصاری گفت یا رسول اللّه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۱۹ آیا پاره‌ای از تن من در آتش درآید و من نگاه کنم این آیه نازل شد. قوله تعالی «لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ». در قول خداوند لا اکراه فی الدین دو مسئله هست. اول آنکه دین در این آیه بمعنی ملت و معتقد است، بقرینه‌ی قوله تعالی «قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» و با اکراه در احکام، از گفتن شهادتین و بیوع و هبات و امثال آنها مناسبتی ندارد، و آن در تفسیر «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ» میاید، ابو عبد الرحمن قد تبین الرشد خوانده بفتح راء و شین، و همچنین حسن و شعبی می‌گویند رشد یرشد رشدا مضموم العین و مضموم الراء در مصدر و رشد یرشد رشدا (مکسور العین در ماضی و مفتوح در مضارع و محرکه در مصدر) هرگاه رسید بآنچه دوست دارد، و غوی ضد آنست و قرائت ارشاذ و رشدا بضمتین هم آمده است وغی مصدری است بمعنی گمراهی در رأی و معتقد، اما الغی فی الضلال مطلقا گفته نمیشود. دوم- علماء در معنی آیه اختلاف کرده‌اند بشش وجه. اول- آنکه منسوخ است با تفاصیلی که در طبری آمده. دوم- آنکه منسوخ نیست و درباره اهل کتاب خاصه نازل شده است. سوم- آنکه درباره آنان نازل شده که قبل از آمدن پیامبر بمدینه یهودی شده بودند و اسباب نزول دیگر که در بخش طبری آمده‌اند. چهارم- آنکه درباره دو فرزند نصرانی شده از انصار آمده که مفصلا گفته شده پنجم- آنکه معنایش آنستکه بانان که از ترس شمشیر مسلمان شوند مگوئید مجبور بودند. ششم- آنکه درباره اسیران است که هرگاه اهل کتاب باشند و کبیر باشند مجبور باسلام نمیشوند و اگر مجوسی یا بت پرست باشند. خواه کبیر و خواه صغیر باسلام مجبور می‌شوند. این رأی مالک است اما اشهب گفته اسیران بر دین اسیر کنندگانند و اگر امتناع تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۰ کنند باید ایشان را مجبور ساخت، اما صغار دینی ندارند باید آنها را باسلام بار آورد، تا در باطل داخل نشوند، اما سایر انواع کفر اگر جزیه دادند بر اسلام مجبور نمیشوند، خواه عرب باشند یا عجم قریش باشند یا غیر ایشان.

بحر المحیط ابو حیان

بحر المحیط ابو حیان قوله تعالی «لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ» الایه اهل علم اختلاف دارند که آیا منسوخ است و از آیات موادعه‌ای است که بآیه السیف منسوخ شده‌اند یا خاص اهل کتاب است که باید جزیه دهند، و مذهب مالک آنست که جزیه از هر کافری قبول میشود جز قریش. در این صورت درباره همه کافرانیست، که قبول جزیه می‌کنند، مگر قریش قفال گفته، خداوند بنای ایمان را بر اجبار نگزارده، بلکه بر تمکن و اختیار قرار داده است، و دلیل بر این معنی آنکه چون دلائل توحید را بطور

کافی و شافی آشکار ساخته، و عذری برای کافر شدن باقی نگزارده است، و الزام و اجبار در این دنیا که جای ابتلاء و اختبار است روا نیست، زیرا در قهر و اکراه بر دین معنی ابتلاء باطل می‌شود. و قوله تعالی «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» مؤکد این مطلب است، یعنی دلائل و بینات آشکار است و بعد از آن چیزی جز راه اکراه و الجاء باقی نمی‌ماند، و آن روا نیست چون مخالف تکلیف است، و این چیزی که ابو مسلم و قفال گفته‌اند لائق باصول معتزله است، و از این بابست. قوله تعالی «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» یعنی اگر خداوند می‌خواست مردم را بر ایمان الزام می‌کرد، اما نکرده است، و بنابراین باختیار گزارده است، و دین در اینجا ملت اسلام است و الف و لام برای عهد است، و بعضی گویند بدل اضافه است ای فی دین اللّه «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» یعنی ایمان از کفر تمیز داده شده است، و از اینجا آشکار می‌شود تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۱ که دین در اینجا معتقد اسلام است، و رشد بنصب ادله روشن که به بعثت پیغمبر اکرم آشکار شده است، و این جمله گوئی علت انتفاء اکراه در دین است، زیرا وضوح رشد انسانرا بدخول در دین آزادانه وادار می‌کند، و جمله موضعی از اعراب ندارد.

منهج الصادقین مولی فتح اللّه

منهج الصادقین مولی فتح اللّه قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ الایه. مطلب مهم تازه‌ای ندارد.

تفسیر البرهان و نور الثقلین

تفسیر البرهان و نور الثقلین قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» الایه درباره‌ی لا اکراه روایتی ندارند درباره طاغوت یکروایت که بشیطان تفسیر شده درباره عروهٔ الوثقی در سه روایت بایمان و در نه روایت بولایت و محبت علی علیه السلام و ائمه معصومین و در یک روایت بقرآن تفسیر شده. تفسیر روح المعانی الوسی مطلب مهم غیر از مطالب سابقین ندارد.

محمد عبده و المنار

محمد عبده و المنار قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ الایه. پس از ذکر اسباب نزول مانند دیگران در تفسیر گوید: «این است حکم دینی که بسیاری از دشمنانش که بعضی از ایشان دوست نما هستند گمان برده‌اند با شمشیر و نیرو بر پا گشته، و چنان بمردم عرضه شده، که قدرت در جانب راست او بوده، تا هرکس آنرا بپذیرد نجات یابد، و هر کس نپذیرد شمشیر درباره او حکم کند. آیا این شمشیر بیم دهنده در مکه مردم را بقبول اسلام ملزم میساخت، در آنجائیکه پیغمبر و یارانش از ترس کفار پنهانی نماز می‌گذاردند، و چندان سختی دیدند تا از آنجا بمدینه فرار کردند، یا می‌گویند این اکراه در وقت عزت اسلام تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۲ بود، و این آیه در آغاز این عزت نازل شد، زیرا غزوه بنی النضیر در ربیع الاول سال چهارم هجرت واقع شد. و بخاری گفته قبل از غزوه احد بود، که در سال سوم اتفاق افتاده بود، و کفار مکه از جنگ با مسلمانان منصرف نمی‌شدند، و بنی النضیر عهد خود را که با پیغمبر بسته بودند شکستند، و با او مکر کردند، و دو بار خواستند او را ترور کنند، در صورتی که همسایه نزدیک او بودند، و خطر ایشان بیشتر بود، و ناچار می‌بایست ایشان را از مدینه دور ساخت، و پیغمبر چنان کرد، و همان وقت که اولاد یهودی شده مسلمانان با ایشان بیرون می‌رفتند، و پدران مسلمان خواستند ایشان را باکراه نزد خود نگهدارند، و گمان می‌کردند اولین روزی است که اسلام در اثر نیرومند شدن، می‌باید با استفاده از قدرت

اکراه و الزام را بکار بندد، این آیه نازل شد که لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ. آنگاه گوید معهود نزد بعضی ملل خاصه نصاری چنان بود، که مردمانی را بر دخول در دین خود مجبور سازند، و این مسئله بسیاست نزدیکتر بود تا بدین، زیرا ایمان که اصل دین و جوهر آنست، عبارت از اذعان نفس است، و محال است که ایمان و اذعان بوسیله اکراه و اجبار فراهم آید، مگر آنکه با بیان و برهان حاصل شود، و از این جهت خداوند تعالی فرمود: قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ یعنی آشکار شد که در این دین، رشد و هدایت و رستگاری و راهروی در جاده روشن هست، و هر چه از ملل و نحل مخالف آنست در غی و گمراهیست. فَمَنْ یَکْفُرْ الی آخره. و بمعنی همین آیه آمده وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتَّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ. و آیات بسیاری آنرا تأیید میکند، که دین هدایتی اختیاری برای بشر است، که برایش با آیات و بینات عرضه میشود. و پیغمبران بشکل جباران و زورگویان مبعوث نشده‌اند، بلکه مبشرین و منذرین‌اند. اما ایرادی که بر ما وارد میشود، آنستکه بر ما قتال واجب شده است، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۳ و این آیه بظاهر معارض آنست و جواب آنستکه این آیه در مورد خاص نازل شده است، برای مسلمان زادگانی که قبلا یهودی شده بودند، و اکراه ایشان بر قبول اسلام و ماندن در مدینه با این آیه منع گردید. اما تشریع قتال برای تأمین دعوت و جلوگیری از شر کافران بود، تا نتوانند ضعفای مسلمان را پیش از آنکه هدایت در دل ایشان متمکن شود متزلزل سازند، و نیز نتوانند اقویای مسلمان را مقهور حکم و استیلای خود سازند، چنانچه در مکه اینکار را آشکارا انجام میدادند، و از اینجهت خداوند تعالی فرمود: وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلَّهِ بقره- ۱۹۳ و دین خالص از برای خدا نمیشود، مگر آنکه فتنه‌ها در آن راه نیابد، و چنان نیرومند شود که کسی بر اهل دین جری نگردد. و فتنه‌ها با دو چیز باز داشته می‌شود، اول آنکه معاندین قبول اسلام کنند و لو با زبان، زیرا هر کس چنان بود از دشمنان اسلام نیست، و با مسلمانان مبارزه نمیکند، و بهر حال کلمه و حکم اسلام درباره او علیاست، دین از آن خداست، و اهل دین مفتون نمیشوند، و کسی از دعوت بدین جلوگیری نمی‌کند. دوم آنکه چیزی که بر عدم اکراه در دین ادل است، قبول جزیه است، و آن مال اندکی است که اهل کتاب یا بقول مالکی و ابو حنفیه مطلق کفار بحکومت اسلام میپردازند، و در عوض در پناه و حمایت آن زندگی می‌کنند، و یا اطاعت ایشان مصالح منظوره از عدم ایجاد فتنه و آزادی در دعوت تأمین می‌گردد. پس قول خداوند تعالی لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ قاعده بزرگی از قواعد دین اسلام و رکن مهمی از ارکان سیاست آن است، اسلام اکراه احدی را در دین جائز نمیداند، همچنانکه اجازه نمیدهد کسی دیگری را بر خروج از اسلام مجبور سازد و نمی‌توان این مصالح را بدست آورد و در آن متمکن بود، مگر با نیرومند بودن در برابر آنان که بخواهند در مسلمانان رخنه کرده، و با متزلزل ساختن عقائد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۴ و محروم ساختن از آزادی عقیده، و دعوت اساس اسلام را منهدم سازند. ما مسلمانان مأموریم که بحکمت و موعظه حسنه مردم را براه راست اسلام دعوت کنیم، و با مخالفین با جدالی که خوبتر و خوب است با درجات متفاوتش روبرو شویم، و اعتماد ما بر برهان کافی برای تمیز رشد از گمراهی باشد، با آزادی در دعوت، و مأمون بودن از فتنه، در این صورت جهاد در راه دین با این اعتبار از جوهر دین و مقاصد آن نیست، بلکه سپر و حصار آنست، و یک امر سیاسی است، که دین را حفظ می‌کند، و بنابراین از یاوه سرائیهای عوام نادان، و معلمان پلید و غرضمند ایشان، نباید مرعوب و متزلزل شد، اگر گویند دین اسلام با شمشیر آمده است زیرا قرآن در طی آیات خود دعوی ایشان را باطل میسازد.

فی ظلال القرآن و سید قطب

فی ظلال القرآن و سید قطب قوله تعالی لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ الایهٔ: اسلام پیشرفته‌ترین صور زندگانی، و استوارترین روشها برای

مجتمع انسانی است، اسلام است که ندا داده است، لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ اسلام است که بپیروان خود قبل از دیگران خبر داده، که از اکراه مردم بر ایـن دیـن ممنوع‌انـد، در صـورتی که نظامـات زمینی و احزاب گونـاگون نارسـا و زورگـو، در اثر قـدرت چه الزامـاتی بـار می‌کننـد که زنـدگانی را برای آنـان که تسلیم نمی‌شونـد ناروا می شـمارند. در اینجا تعبیر در صورت نفی مطلق است، لاـ إِكْراهَ فِي الـدِّينِ لاـ نفی جنس چنـانچه نحویون می‌گوینـد، یعنی نفی جنس اکراه، نفیی که آن را از عـالم وجود دور می‌کند، نه نفی بکار بستن آن، زیرا نفی در صورت نفی جنس، نفوذی عمیقتر و دلالتی مؤکدتر دارد. در سیاق آیه زائد بر این مطلب چیزی نیست، مطلبی که ضـمیر بشـر را لمس می‌کنـد، تا بیدارش کند، و بهدایت مشـتاقش سازد، و حقیقت ایمان را که روشن و تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۵ واضح است باو بفهماند، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ایمان همان رشدی است که سـزاوار است انسان جستجویش کند، و بر آن حریص باشد، و کفر همان گمراهی ای است، که سزاوار است انسان از آن پرهیز کند، و بترسد مبادا باو بچسبد. و واقعیت امر همین است، که تدبر در نعمت ایمان، و تصور روشن ادراک بشری از آن، و آرامش قلبی که از آن حاصـل می‌شود، و همت‌هـای عالی و نیت‌های خالص که برای انجام خوبیها از آن بـدست می‌آیـد، و نظام اسـتوار و ثمر بخشـی که در مجتمعـات انسـانی از آن حاصـل می‌گردد، که زنـدگانی را بنمو و تکامـل سوق می‌دهـد. همه و همه نشـان دهنـده صـلاح و رشـدی است، که جز نابخرد سـفیه آن را رها نخواهد کرد، سـفیهی که رشد را رها کرده غی را می‌گزیند، و هـدایت را بگمراهی عوض می‌کنـد، و بدتر آنکه زبونی. و لغزش، و نا آرامی و فرومایگی را بر آرامش و آسایش، و برتری. و استواری، ترجیح می‌دهد.

تفسیر المیزان طباطبائی

تفسیر المیزان طباطبائی قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ الایه: اکراه بمعنی اجبار و وادار کردن است بکاری که وادار شده راضـی بآن نیست و رشد بضم و ضـمتین رسـیدن بوجه صـحیح چیزی و راه راست، و مقابل آن غی است و این دو اعم‌اند از هدایت و ضلالت، زیرا بمعنی اصابت راه رساننده بمقصد، و عدم اصابه‌اند، و ظاهر آن است که اسـتعمال رشد در مورد اصابه راه راست از بـاب انطبـاق بر مصـداق اسـت. زیرا اصـابت وجـه امر از رونـده راه، آنست که بر راه راست برود، پس ملاـزمت او بر راه از مصـادیق وجه امر است، پس حق آنست که رشـد و هـدی دو معنی مختلف دارنـد که یکی از آنهـا با قصـد خاص بر مصادیق دیگری منطبق می‌شود، و این است ظـاهر قوله تعـالی فَإِنْ آنَسْـتُمْ مِنْهُمْ رُشْـداً النساء- ۵ و قوله تعـالی وَ لَقَـدْ آتَيْنا إِبْراهِيمَ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۶ رُشْـدَهُ مِنْ قَبْلُ الانبیاء- ۵۱. و هم چنین است قول در غی و ضـلال، از این رو سابقـا گفتم که ضـلال عـدول از طریق است بـا بیـاد داشـتن غـایت و مقصـد، و غی فراموش کردن غـایت است آنچنـان که انسـان غوی نمی‌دانـد چه میخواهـد و مقصـدش کجاسـت. و در قوله تعـالی لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ دین اجباری را نفی کرده، زیرا دین که خود سلسـله‌ای از معـارف علمیه است که معـارف علمیه بـدنبال دارد، وجه جـامعش همانـا اعتقـاد است، و اعتقـاد و ایمان از امور قلبیه است، که اکراه و اجبـار در آن نمی‌توانـد حکم کنـد، زیرا اکراه اگر در اعمال ظاهره و افعال و حرکات بـدنی مادی اثر داشـته باشـد. در اعتقـاد قلبی اثر نـدارد، و اعتقـاد قلبی علل و اسباب قلبی دیگر از سـنخ اعتقاد و ادراک دارد و محال است که علم نتیجه جهل باشـد، یا مقـدمات غیر علمی تصـدیق علمی فراهم کنـد. و قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ اگر قضـیه خبریه باشد. حاکی از حال تکوین حکمی دینی نتیجه می‌دهـد که اکراه بر دین و اعتقاد را نفی می‌کند، و اگر حکمی انشائی و تشریعی باشد، همچنانکه جمله واقعه بعـدش قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ نشان می‌دهد، در حکم نهی است، از وادار کردن و اکراه کردن بر ایمان و این نهی تشـریعی متکی بر حقیقـتی تکوینی است که بیـان آن گـذشت، که اکراه. در اعمـال بـدنی راه دارد، امـا در اعتقـادات قلبی راه

نـدارد. خداونـد متعال این حکم را بیان فرموده بقوله تعالی قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَيِّ که در مقام تعلیل است. زیرا اکراه و اجبار در جائی راه دارد و حکیـم و مربی عاقـل می‌توانـد از آن اسـتفاده کنـد، که راهی برای بیـان وجه و حکمت امر، بعلت نفهمی مـامور و کنــد ذهنی او یـا بعلـل دیگر نباشــد، و بناچـار حـاکم بـاکراه و اجبـار متوسـل گردد، یـا فرمـان تقلیــد دهــد. تـاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۷ امـا در امور مهمه‌ای که بیان وجه حکمت و خیر و شـر و پاداش و کیفر آسان و آشکار است، نیازی بـاکراه و اجبـار نیسـت، بلکـه انسـان بـا بینش کامـل می‌توانـد از فعـل و ترک و پـاداش و کیفر یکی را برگزینـد، و چـون دین حقائقش و طریقش با بیانات خداونـدی، و توضـیحات سـنت محمـدی، واضح شده است، و معلوم گردیده که رشد در اتباع و غی در ترک آنهـاست، موجبی برای اکراه و اجبـار نخواهـد بـود. و ایـن خـود یکی از آیـاتی است که دلالـت دارد، اسـلام بر شمشـیر و خون بنـا نشـده، و فتوی بـاکراه نـداده است، بر خلاف آنچه بعضـی از باحثین غیر مسـلمان و مسـلمان‌نما گفته‌انـد، و بمسـئله جهـاد که یکی از ارکـان دین است اسـتناد کرده‌انـد. و قبلاـ در آیـات قتـال جواب داده‌ایم، و اینجا می‌گوئیم قتالی که اسلام بآن فرمان داده غایهٔ برای احراز تقدم و بسط دین بنیرو و زور نیست، بلکه برای احیاء حق و دفاع از گرانبهاترین کالاهای فطرت، یعنی توحیـد است، اما پس از گسترده شـدن توحیـد در عقائد مردم، و خضوع ایشان برای دین و نظام نبوت، و هر چند به نصـرانی بودن و یهودی بودن، مسـلمان نزاعی با موحـد نـدارد و جـدالی در میان نیست پس همه اشـکال ناشـی از عدم تدبر است، و معلوم شد که آیه منسوخ بآیهٔ السـیف نیست. از شواهدی که آیه غیر منسوخه است، تعلیلی است که در آن آمده: قوله تعالی قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَيِّ زیرا ناسـخ مادامی که علت حکم نسخ نشده نمی‌تواند نفس حکم را نسخ کند، زیرا حکم باقی است ببقـاء سـبب خود، و معلوم است که تبین رشـد از غی در اسـلام امری است که قابـل ارتفاع نیست زیرا ماننـد آیات فَاقْتُلُوا الْمُشْـرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یا وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثری در رفع علت حکـم، که همان تبین و حقیت دین اسـلام است ندارند، تا بتواننـد حکم معلول این تبین را نسـخ کننـد. و بعبارت دیگر آیه تعلیل می‌کنـد لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ را بعلت ظهور حق، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۲۸ و آن معنائی است که هیچگاه حالش تغییر نمی‌کند، خواه پیش از نزول و خواه بعد از نزول، و در هر حال ثابت است پس منسوخ نیست.

تفسیر کاشف مغنیه

تفسـیر کاشف مغنیه قوله تعالی لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ الایه. اگر باین کلمه مسـتقلا از سـیاق نظر کنیم، می‌فهمیم که خداوند متعال هیـچ حکمی را که در آن شـائبه اکراه باشـد تشـریع نفرموده است و آنچه که انسـان را چه در اقوال و چه در افعال بر آن اکراه کننـد، در نظر شـرع چیزی بر آن مترتب نیست، چه در دنیا و چه در آخرت. اما قوله تعالی: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» که تعلیلی برای عـدم اکراه است در اینجا من بمعنی علی است، یعنی لا اکراه علی الـدین، ماننـد «وَ لَأُصَـلِّبَنَّكُمْ فِي جُـذُوعِ النَّخْلِ» طه- ۷۱ یعنی علی جذوع النخل، و معنایش آنست که اسـلام هیچکس را بطور اکراه و اجبار بر پذیرفتن دین ملزم نمی‌سازد، مگر آنکه جاحـد را بـا حجت و برهـان ملزم سازد. قوله تعالی «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» الکهف ۲۹ و قوله تعالی «أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» یونس ۹۹ اگر سؤال کنند اکنون که دین هرگز باکراه پذیرفته نمی‌شود، زیرا از شئون قلب است، که ماننـد تصورات ذهنیه از حیطه قـدرت قدرتمنـدان خـارج است، و اکراه تنها در اقوال و افعال که در حیطه اراده قائل و فاعل‌انـد میتوانـد راه یابـد، پس این نهی از اکراه در دین چه مورد دارد. جواب گوئیم که: قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الـدِّينِ» بصـیغه اخبار آمـده اگر مراد از آن اخبار است سؤال مورد ندارد. اما اگر مراد از آن انشاء و نهی از اکراه در دین اسـت معنیش آنست که ای مسـلمانان، هیچکس را بر قول لا اله الا اللّه محمد رسول اللّه اکراه نکنید، زیرا تاریخ تفسیر(کمالی)، ص:

۳۲۹ دلائل و بینات بر توحید و نبوت بحد کافی اقامه شده است. اما از این جواب سئوال جدیدی پیدا می‌شود، و آن اینکه با قول پیغمبر اکرم (ص) «امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا اللّه فان قالوها عصموا منی دمائهم و اموالهم» معارض است و جوابش آنست که اسلام قتال را برای علل و اسباب معینی مجاز ساخته، یکی از آنها دفاع از نفس است. قال تعالی «وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» البقره ۱۹۰. دیگری بغی است: قال تعالی «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ- الحجرات ۹ یکی از آنها برای اظهار اسلام است و لو بلسان از طرف معاندین، که در آن مصلحتی است، که برای همه مجتمع لازم است، نه برای مسلمانان تنها، و این مصلحت را باید معصوم یا نائب او تشخیص و فرمان دهد، و هیچ مسلمانی پیش خودی نمی‌تواند برای نطق بکلمه اسلام، یا انتشار آن، جز بامر معصوم قتال آغازد، یا بامر نائب او که مجتهد عادل است. و بنابراین حدیث «امرت ان اقاتل الناس» بر این صورت حمل می‌شود، یعنی من یا نائب من هرگاه دیدیم، که مصلحت انسانیت قتال را برای کلمه لا اله الا اللّه اقتضاء دارد، قتال می کنیم، و در غیر این صورت احدی حق ندارد، برای قول لا ـ اله الا ـ اللّه بجنگد، و معلوم است که قتال برای دفاع از نفس و عرض و دین و حق متوقف بر اذن هیچکس نیست، و کلام درباره آن در آیه ۱۹۳ گذشت. قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» الانعام ۱۰۳.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری ابن عباس گفت دید هیچکس فرا گیرنده ملک خدا نیست، قتاده گفت خداوند بزرگتر از آنست که دیدگان ادراکش کنند، عطیه عوفی گفت مراد از «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» آنست که بخدا نظر می کنند اما دیدگان ایشان محیط تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۰ باو نمی‌شود، از غایت عظمتش، و دید خداوند محیط بایشان است که خداوند فرموده «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» و در تعلیل آن گفته‌اند، معنی کردن لا تدرکه بلا تراه بعید است، زیرا چه بسا چیزی چیزی را درک می کند، اما او را نمی‌بیند. چنانچه در قوله تعالی «حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ» نمی‌توان گفت راه الغرق که وصف غرق برؤیت درست نیست. و نیز در قوله تعالی «قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» و قوله تعالی «لا تَخافُ دَرَكاً وَ لا تَخْشى اینهمه دلیل است که، در این مورد ادراک بمعنی رؤیت نیست، بلکه بمعنی احاطه است، پس مؤمنین در بهشت خداوند را می‌بینند، اما ادراک او بمعنی احاطه باو نمی‌کنند، زیرا احاطه باو روا نیست. و اگر گویند چه مانع دارد که اینجا ادراک بمعنی رؤیت و ابصار باشد، گوئیم چون خداوند خبر داده که «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» و خبری که از پیغمبر (ص) رسیده که «انهم سیرون ربهم یوم القیمهٔ کما یری القمر لیلهٔ البدر و کما ترون الشمس لیس دونها سحاب» و بعض قرآن مصدق بعض است، و رفع تعارض چنان است، که در مورد این آیه ادراک بمعنی احاطه باشد نه رؤیت، و ظاهر «إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» بی معارض بماند. اما سدی گفت «لا ـ تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» ای لا یراه شیء و هو یری الخلائق، از عایشه نقل کنند که گفت، آنکه حدیث کند پیغمبر خدایش را دیده تکذیبش کن «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» «وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ» اما دوبار جبرئیل را در صورت واقعیش دیده است. و مضمون این روایت بچند طریق از عایشه آمده که بشدت نفی رؤیت می کند، و قائلین بنفی گویند «إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» بمعنی انتظار رحمت و ثواب او جل و علا می‌باشد، و نیز اخبار مروی از پیغمبر را یا تأویل می کنند، یا مرفوع نمی‌دانند، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۱ و منکر صدور آنها از پیغمبرند، و کار را بحکم عقل می کشانند که رؤیت را محال می‌داند. آنگاه تفصیلات نافین را که بعقیده طبری تمویهات است می‌آورد، و از آن جمله آنکه رؤیت باختلاف لون است، و وصف خداوند بذی لون روا نیست. بعضی هم برای رفع تعارض قائل بتخصیص شده‌اند، یعنی لا تدرکه الابصار فی الدنیا، و اینجا ادراک را به معنی رؤیت گرفته‌اند، و بعضی وجه تخصیص را

منسوب بمؤمن و كافر دانسته‌اند يا رؤيت اجمالى و رؤيت احاطه‌اى ديگران گفته‌اند ادراك بمعنى عام است. اما در آخرت خداوند حس ششمى براى اولياء خود مى‌آفرينند، و با آن پروردگار خود را مى‌بينند، و باين وجه رفع تعارض مى‌كنند، و در آخر خودش كه قائل برؤيت است، سخت در ابطال دلائل نافين مى‌كوشد، اما نمى‌تواند كفه را سنگين كند، مگر با سبق ذهنى خود، و تعصب براى رأى و عقيده خود. اما قول خداوند وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ كه ادراك ابصار، و ديد آنچه ديدش بر ابصار متعسر است، براى او ميسر است، و خبير است يعنى داناست بخلق خود و ديد ايشان، توانائيش لطيف است، كه ابصار خلق را چنان ساخته و پرداخته، كه او را درك نمى‌كنند، و بعلم خود آگاه است بخلق خود، كه شأن آنها و تدبير آنها و اصلح بحال آنها چيست. التبيان: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ الايه. در اين آيه دلالت آشكارى هست كه خداوند بچشم ديده نمى‌شود، زيرا خداوند در اين آيه بنفى ادراك از خودش ستوده شده، و هر چه نفيش مدح باشد اثباتش نقص است، و نقص سزاوار او نيست، پس ثابت شد ادراكش و رؤيتش روا نيست، و اين مطلب نيازمند چيزهائى است. (۱) آنكه خداوند با اين آيه ستوده شده. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۳۲ (۲) آنكه مراد از ادراك رؤيت است. (۳) آنكه هرچه نفيش مدح باشد، اثباتش جز نقص نتواند بود، و آنچه دلالت بر ستايش او دارد دو امر است. اول: اجماع امت، كه خلافى ميان ايشان نيست، آنست كه آيه در مقام مدح است، ما مى‌گوئيم نفى ادراك بعلت استحاله آن در مورد خداوندست، مخالف مى‌گويد: مدح خداوند است، زيرا توانا است بر منع ابصار از ديدن، و بهر حال اجماع بر مدح بودن قائم است. دوم: آنكه همه اوصافى كه قبل از اين آيه و بعد از آن براى خود آورده همه در مقام مدح اويند، و روا نيست كه ميانه آنها چيزى كه نه در مقام مدح است بيايد، و آنچه دلالت مى‌كند كه ادراك بمعنى رؤيت است، اين است كه اهل لغت فرقى نمى‌گزارند ميان، ادركت ببصرى شخصا و آنست و احسست ببصرى، و در همه اينها مراد رؤيت است، اگر خلاف در ادراك جائز بود، در اقسام ديگر نيز جائز بود. اما ادراك در لغت گاهى بمعنى لحوق است، چنانچه گويند ادرك قتادة الحسن گاهى بمعنى نضج است، مانند ادركت الثمرة، و ادركت القدر، و ادرك الغلام، و همچنين اگر اضافه شود بيكى از حواس، افاده آنچيز مى‌دهد كه حاسه آلت آن است، چنانچه گويند ادركته باذنى، مرادشان شنيدن باشد، يا ادركته بفمى مرادشان چشيدن، همچنين است ادركته ببصرى كه مراد ديدن است، اما اگر گويند ادركت حرارة الميل ببصرى، معروف نيست و شنيده نشده، و با وجود اين مطلق نيست بلكه مقيد است. زيرا حرارت با هر موضعى كه جان دارد درك مى‌شود، اما اگر گويد ادركت الميل ببصرى جز رؤيت افاده نمى‌دهد، و اگر گويند ادراك بمعنى احاطه است. باطل است. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۳۳ زيرا اگر چنين بود روا بود كه بگويند، ادرك الجراب بالدقيق، و ادرك الحب بالماء، و ادرك الدور بالمدينة، زيرا همه اينها محيطاند بانچه در آنها هست، و حقيقت بخلاف اين است، و قوله تعالى «حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ» يونس ۹۰ بمعنى احاطه نيست، بلكه بمعنى لحوق است، چنانكه گوئى ادركت فلانا، وقتى كه باو برسى هم، چنين است قوله تعالى «فَلَمَّا تَراءَا الْجَمْعانِ قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» الشعراء ۶۲ اما آنچه دلالت مى‌كند كه اگر مدح متعلق بنفى بود، اثباتش جز نقص نخواهد بود، قوله تعالى «لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ» البقرة ۲۵۶ و قوله تعالى «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ» المؤمنون ۹۲ كه اگر هر يك از اينها را اثبات كنيم نقص خواهد بود، تعالى اللّه عما يقول الظالمون. اگر كسى گويد چگونه نفى مدح باشد، و حال آنكه معدومات در نفى رؤيت شريكند گوئيم نفى رؤيت در موردى مدح است، كه شىء يدرك و لا يدرك باشد، پس لا يدرك (۱) بتنهائى مدح نتواند بود، و در موجودات چيزى نيست كه درك بكنند اما درك نشود، و اين خاص خداوند است تعالى شأنه. و اگر گويند درك كردن و درك نشدن چرا مدح است گوئيم، آيه در سياق مدح است، و لا بدوجه مدحى در آن هست، و ان از دو حال بيرون نيست، اول استحاله رؤيت او با آنكه خودرائى و بيننده است، دوم قدرت او بر منع ابصار از رؤيت خويش، چنانچه بعضى گفته‌اند، و چون ادراك در

اینجا بمعنی احاطه نیست، سخن ایشان باطل است، در این صورت چیزی جز وجه اول که گفتیم باقی نمی‌ماند و الا آیه از افاده مدح بیرون میرود. اگر گوینـد آیه دلیل بر نفی ادراک از دیـدگان است، و نفی ادراک از بینندگان نمی کند. گوئیم عادت بر این است، که ادراک بابصار اضافه می‌شود، اما مراد ذوی ((۱) بصیغه مجهول) تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۴ الابصار است،ماننـد بطشت یـدی و سـمعت اذنی و تکلم لسانی، و مراد از آنها صاحبان این جوارح است. اگر گویند خداوند نفی فرموده که همه مبصـرین او را ادراک کنند، چه مانعی دارد که بعضی از مبصرین که مؤمنین‌اند او را ادراک کنند، گوئیم چون ثابت شد، تمـدح برای اسـتحاله رؤیـت است، اختصاصـی به بیننـده‌ای جز بیننـده دیگر نخواهـد داشت، و میتوان چنین اسـتدلال کرد، که گوئی خداونـد ادراک مر خویش را بطور عموم نفی کرده است، و نیز ادراک خویش مر غیر را بطور عموم اثبات فرموده. پس اگر حـائز بود که آن عـام بشخصـی دون شـخص دیگر اختصـاص یابـد، هر آینه جائز بود که این عموم بوقتی دون وقت دیگر مخصوص شود، و چون نفی ادراک مر او را در هر حال ثابت شـد، پس رؤیت او در هر حال مسـتحیل است. و قول بعموم نفی بـا جواز رؤیت از اجماع خارج است. اگر گوینـد، در این صورت آیه معارض است با قوله تعالی وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ- القیامهٔ ۷ ر ۵. در مورد خودش روشن خواهم کرد که معـارض نیست، دلالـت بر جواز رؤیت نـدارد. و قوله تعالی وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ در معنی لطیف دو قول هست. اول آنکه او سـبحانه لاـطف بر بنـدگان خویش است بفراوانی انعام، و عـدول در وزن برای مبالغه است. دوم آن که لطیف التـدبیر است، و حذف تدبیر از جهت دلالت کلام است بر آن. «و خبیر» دانا باشـیاء و نمـودار کننـده آنهـاست. و آن چه در معنی آیه از نفی رؤیت آوردیم، گروهی بر آن همداسـتانند، از آن جمله عـایشه بروایت مسـروق که من حـدثک ان رسول اللّه رأی ربه فقـد کـذب، تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۳۳۵ (که در بخش جـامع البیـان گفته شـد)، و نیز سـدی و بلخی و حسن و جبائی و رمانی و دیگران، اما مجبرهٔ و حشویه قائل بجواز رؤیت‌انـد. و ادراک را به احاطه تأویل می کنند.

مجمع البیان طبرسی

مجمع البیـان طبرسـی قوله تعـالی لاـ تُـدْرِكُهُ الْأَبْصـارُ الاـیه اللغـهٔ- الادراک معانی لغوی را چنانچه در تبیان آمـده آورده است. المعنی- در اینجا هم برای تأیید معانی مذکوره لغوی بیانی دارد که همه مأخوذ از تبیان است، و تفصیلی بر آن اضافه می کند و گویـد، معنی آنست که می‌بینـد و دیـده نمی‌شـود، و بهمین جهت او تعـالی مخـالف همه موجودات است، زیرا بخشـی از آنها می‌بینند و دیده می‌شوند، چون زنده‌ها، بخشی دیده می‌شوند و نمی‌بینند چون جمادات، و اعراض مدرکه، بخشی نه می‌بینند و نه دیـده می‌شوند، چون اعراض غیر مدرکه، و خداوند مخالف همه آنهاست و متفرد است، در اینکه میبیند و دیده نمی‌شود، و بهمین وجه در آیه سـتوده شـده. چنانچه در قوله تعالی وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لا يُطْعَمُ آنگاه حـدیث عیاشـی را نقل میکنـد و سـئوال ذو الریاستین از حضرت رضا علیه السلام را که در بخش تفسیر برهان و نور الثقلین آورده شده. در معنی لطیف غیر از دو معنی‌ای که شـیخ آورده چند وجه دیگر می‌آورد، لطیف است که بخشـش بسـیار را کم حساب می کند، و عبادت کم را بسـیار، لطیف است که هر گاه او را بخوانی اجابت می کنـد و اگر قصـد او کنی ترا پناه می‌دهد، و امثال آن، لطیف است که وفادار را پاداش می‌دهـد و جفا کار را می‌بخشـد، و امثال این دقائق تـدبری، و خبیر است که بهر چیزی از مصالـح بنـدگان داناست تدبیر ایشان می کند، و اعمال ایشان را پاداش می‌دهد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۶ و متعرض تفصیلات کلامی نشده است.

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ الایه بینائی جوهر لطیفی است که خداوند در حس بینائی آن را ترکیب فرموده است، و بآن دیده شده‌ها دیده می‌شوند، و معنی آیه چنان است، که بیننده‌ها باو تعلق نمی گیرند، و درکش نمی کنند، زیرا او برتر است از آنکه در ذات خود دیده شود. زیرا اصلا دیدن بچیزی تعلق می گیرد، که دارای جهت یا توابع جهت باشد، مانند اجسام و هیأتها، وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ و او تعالی بلطف ادراک خویش جواهر لطیفه را که هیچ مدرکی ادراک نمی کند ادراک می کند، وَ هُوَ اللَّطِيفُ لطیف است از آن که ابصار ادراکش نمی کنند الخبیر خبیر است به هر لطیفی، پس او ابصار را ادراک می کند، و ابصار لطیف‌تر از ادراک او نیست، و این از باب لطف است.

بحر المعیط ابی حیان

بحر المعیط ابی حیان قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ الایه گفته‌اند که ادراک بمعنی احاطه بشیء است، ابن عباس و قتادهٔ و عطیه عوفی و ابن مسیب و زجاج چنین تفسیر کرده‌اند، ابن مسیب گفته ابصار باو احاطه نمیکنند زجاج گفته بحقیقت او احاطه نمی کنند زیرا ادراک بمعنی احاطه بچیزی و رسیدن باعماق آن و حدود آن است از همه جهات و شاید از اشخاص بابصار کنایه شده باشد. زیرا اشخاص با ابصار ادراک اشیاء می کنند و معنی چنان است که خلق ادراکش نمی کنند و او خلق را ادراک می کند، یا مقصود دید دل و بصر قلب باشد، یعنی دانش خلق ادراکش نمی کند و او ادراک ذوات خلق و دانش ایشان می کند زیرا چیزی باو احاطه نمی کند، و احاطه باو پیش مسلمانان مستحیل است، و انتفاء ادراک منافات با رؤیت ندارد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۷ بعضی گفته‌اند مراد از ادراک در اینجا رؤیت است، و این مورد اختلاف است، معتزله آن را مستحیل می‌دانند، و اهل سنت عقلاـ آن را تجویز و سمعا واقع می‌دانند، و در علم اصول بطور کامل در آن بحث شده، و من کتاب بزرگی از ابو جعفر طوسی که از عقلای امامیه است دیدم، که در اثبات قول اصحاب خودش در نفی رؤیت بود، و نافیان رؤیت باین آیه استناد می کنند. اما به ایشان جواب داده‌اند که ادراک غیر از رؤیت است. و بنابر تسلیم بآنکه مقصود از ادراک رؤیت باشد، ابصار مخصوص کفار است، که قبل از آیه ذکر ایشان هست، یا مخصوص بدار دنیاست یعنی در دنیا ادراکش نمی کنند. ماتریدی گوید: بصر همان جوهر لطیف است که خداوند در حس بینائی ترکیبش کرده. و با آن دیده شده‌ها را می‌بینند، و در قوله تعالی وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ دلالت هست که در اینجا مراد از ادراک مجرد رؤیت نیست، زیرا اگر مجرد رؤیت بود، بخداوند مخصوص نبود و این برای خداوند ستایشی نبود. زیرا ما هم ابصار را می‌بینیم. در این صورت دلالت دارد. بر این که معنی ادراک احاطه بحقیقت شیء است پس خداوند متعال چنان است که دیدگان بحقیقت او احاطه ندارد، اما او بحقیقت دیدگان احاطه دارد. زمخشری گفته که ابصار باو تعلق نمی گیرد و ادراکش نمی کند، زیرا او برتر از آنست که در ذاتش دیده شود، زیرا ابصار تعلق بچیزی می گیرد، که در جهتی باشد اصلا یا تبعا، مانند اجسام و هیآت الخ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لطیف است از آنکه ابصار ادراکش کند، خبیر است بهر لطفی، آنگاه اختلاف صحابیان را در رؤیت پیغمبر اکرم نقل می کند. و گفته‌اند. و هو یدرک الابصار یعنی چیزی از او پنهان نیست، و تخصیص ابصار برای تجنیس کلام است یعنی مقابله، زجاج گفته در آیه دلیل است، که خلق تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۸ کیفیت حقیقت ابصار را نمی‌دانند، که چگونه انسان با چشمان خود می‌بیند بی آنکه با جای دیگر از اندام خود ببیند، ابو العالیه گفت لطیف است به استخراج اشیاء. و خبیر است بجای آنها.

جامع الاحکام قرطبی

جامع الاحکام قرطبی قوله تعالی لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ الایه قوله تعالی لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ او سبحانه بیان می‌کند، که منزه از نشانه‌های حدوث است، که یکی از آنها ادراک بمعنی احاطه و تحدید است، هم چنانکه دیگر مخلوقات ادراک میشوند، و رؤیت ثابت است، زجاج گفت یعنی بکنه حقیقت او نمی‌رسند، زیرا احادیث صحیحی درباره رؤیت در قیامت از پیغمبر اکرم (ص) رسیده است. ابن عباس گفت ابصار در دنیا ادراکش نمی‌کنند، و مؤمنین در آخرت او را می‌بینند، چون خودش خبر داده. وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ، سدی گفت بهترین چیزی که گفته شده همین است، زیرا هم قرآن هم اخبار وارده بر رؤیت خداوند در بهشت دلالت دارند که در سوره یونس می‌آید. و گفته‌اند لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ یعنی ابصار باو محیط نمی‌شوند، و او محیط بآنهاست، بعضی گفتند، ابصار قلوب ادراکش نمی‌کنند، یعنی عقول ادراکش نمی‌کنند که او را توهم کنند، زیرا لیس کمثله شیء بعضی گفتند، ابصار مخلوقه در دنیا ادراکش نمی‌کنند اما میتوان که خداوند بصر و ادراکی دیگر خلق کند چنانچه پیغمبر (ص) با چنان بصری خدا را دید. زیرا رؤیت او تعالی در دنیا جائز است عقلا، و گرنه موسی نمی‌گفت أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ و محال است که پیغمبر نداند چه بر خدا جائز و چه غیر جائز است، آنگاه غیر جائز مستحیل را طلب کند. اما سلف در رؤیت پیغمبر اختلاف دارند، آنگاه احادیثی در رد و اثبات یاد می‌کند، و از مالک بن انس نقل می‌کند که گفت، در دنیا دیده نمی‌شود چون او تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۳۹ باقی است و باقی با فانی دیده نمی‌شود، و چون در آخرت دیده‌گانی باقی بایشان عطا شود باقی را با باقی می‌بینند، و در قوله تعالی وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ گوید، با بندگانش رفیق است. و لطیف بمعنی رفق است. و لطف او توفیق و عصمت است و لطف تحریک هدیه است. و ملاطفت نیکی از دو جانب است. آنگاه قول جنید را در دقائق کلام می‌آورد و السلام.

نور الثقلین و برهان

نور الثقلین و برهان قوله تعالی لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ کتاب التوحید، فی حدیث ابی قرة مع الرضا علیه السلام، حتی بلغ سؤاله التوحید، فقال ابو قرة انا روینا ان اللّه عز و جل قسم الرؤیة و الکلام بین اثنین فقسم لموسی الکلام. و لمحمد الرؤیة فقال ابو الحسن علیه السلام «فمن المبلغ عن اللّه عز و جل الی الثقلین الجن و الانس، لا- تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار، و لا یحیطون به علما، و لیس کمثله شیء، الیس محمد صلی اللّه علیه و آله قال بلی، قال کیف یجیء رجل الی الخلق جمیعا فیخبرهم انه جاء من عند اللّه، و انه یدعوهم الی اللّه بامر اللّه، و یقول لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار، و لا یحیطون به علما، لیس کمثله شیء، ثم یقول انا رأیته بعینی، و احطت به علما، و هو علی صورة البشر، اما تستحیون ما قدرت الزنادقة ان ترمیه بهذا ان یکون یأتی عن اللّه بشیء ثم یأتی بخلافه من وجه آخر،» و الحدیث طویل اخذنا منه موضع الحاجة. «و عن ابی عبد اللّه علیه السلام فی قوله عز و جل لا- تدرکه الابصار، قال ما احاطه الوهم، الا تری الی قوله قد جاءکم بصائر من ربکم، لیس یعنی بصر العیون، فمن ابصر فلنفسه لیس یعنی من البصر بعینه، و من عمی فعلیها لم یعن عمی العیون انما عنی احاطة الوهم، کما یقال و فلان بصیر بالشعر، و فلان بصیر بالفقه، و فلان بصیر بالدراهم. و فلان بصیر بالثیاب، اللّه اعظم من ان یری بالعین». «عن ابی الحسن الرضا سئلته عن اللّه عز و جل هل یوصف، فقال اما تقرأ القرآن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۰ قلت بلی، قال اما تقرأ قوله عز و جل، لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار قلت بلی قال فتعرفون الابصار قلت بلی، قال و ما هی قلت ابصار العیون فقال ان اوهام القلوب اکبر من ابصار العیون، فهو لا تدرکه الاوهام و هو یدرک الاوهام، مسندا الی ابیجعفر علیه السلام، اوهام القلوب بادق من ابصار العیون، انت قد تدرک بوهمک السند و الهند و البلدان التی لم تدخلها و لم تدرکها بصرک، فاوهام القلوب لا تدرکه فکیف ابصار العیون. و هذه الاحادیث الاربعة فی اصول الکافی اسنادا و متنا سواء. فی امالی

الصدوق، ابن بزيع قال قال ابو الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام، فى قول اللّه عز و جل لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار، قال لا تدركه اوهام القلوب، فكيف تدركه ابصار العيون». اسمعيل بن فضل سألت ابا عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (ع) عن اللّه تبارك و تعالى، هل يرى فى المعاد، فقال سبحان اللّه و تعالى عن ذلك علوا كبيرا، يابن الفضل ان الابصار لا تدرك الاماله لون و كيفية، و اللّه تعالى خالق الالوان و الكيفية». ابو عبد اللّه (ع) قال «اياكم و التفكر فى اللّه لا يزيد الاتيها، ان اللّه عز و جل لا تدركه الابصار، و لا يوصف بمقدار». كتاب التوحيد فى «خطبة لعلى عليه السلام، يقول و لم تدركه الابصار، فيكون بعد انتقالها حائلا، و فى خطبة اخرى له، و انحسرت الابصار عن ان تناله، فيكون بالعيان موصوفا، و بالذات التى لا يعلمها الا هو عند خلقه معروفا». و فيه حديث طويل عن امير المؤمنين عليه السلام، يقول فيه و قد سأله رجل عما اشتبه عليه من الايات. و اما قوله «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» فهو كما قال «لا تدركه الابصار و لا تحيط به الاوهام و هو يدرك الابصار يعنى يحيط بها». حديث ذو الرياستين مذكور در بخش مجمع البيان را هم مى‌آورد. سأل ذو الرياستين ابا الحسن على بن موسى الرضا (ع) «فقال اخبرنى عما تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۴۱ اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال من وصف اللّه سبحانه بخلاف ما وصف به نفسه، فقد اعظم الفرية على اللّه لا تدركه الابصار و هذه الابصار ليست هذه الاعين، انما هى الابصار التى فى القلوب و لا يقع عليه الاوهام لا يدرك كيف هو». عيون الاخبار فى باب ما جاء عن الرضا (ع) فى التوحيد، قال السائل رحمك اللّه فاوجدنى كيف هو، و اين هو قال (ع) و يلك ان الذى ذهبت اليه غلط و هو اين الاين، و كان و لا اين، و هو كيف الكيف، و كان و لا كيف، فلا يعرف بكيفوفية و لا باينونية، و لا بحاسة و لا يقاس بشىء، قال الرجل انه لا شىء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس، فقال ابو الحسن عليه السلام، لما عجزت حواسك عن ادراكه، انكرت ربوبيته، و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا، و انه شىء بخلاف الاشياء، و بعد سطور فى هذا الحديث الطويل قال الرجل فلم احتجب فقال ابو الحسن (ع) ان الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فاما هو فلا تخفى عليه خافية فى آناء الليل و النهار. قال فلم لا تدركه حاسة البصر، قال للفرق بينه و بين خلقه، الذين تدركهم حاسة الابصار، منهم و من غيرهم، ثم هو اجل من ان يدركه بصر او يحيط به وهم. كافى محمد بن عبيد قال كتبت الى ابى الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤية، و ما ترويه العامة و الخاصة، و سألته ان يشرح لى ذلك، فكتب بخطه «اتفق الجميع لا تمانع بينهم، ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، فاذا جاز ان يرى اللّه بالعين، وقعت المعرفة ضرورة، ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا او ليست بايمان، فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا، فالمعرفة التى فى دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان، لانها ضده، فلا يكون فى الدنيا مؤمن لانهم لم يروا اللّه عز ذكره و ان لم يكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية ايمانا، لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب ان تزول، و لا تزول فى المعاد، فهذا دليل على ان اللّه عز ذكره لا يرى بالعين اذا العين تؤدى الى ما وصفناه. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۴۲ على بن ابراهيم رفعه عن فتح بن يزيد الجرجانى عن ابى الحسن عليه السلام حديث طويل و فيه فقولك اللطيف الخبير فسره لى كما فسرت الواحد، فانى اعلم ان لطفه على خلاف لطف خلقه، للفصل، غير انى احب ان تشرح لى ذلك» فقال عليه السلام يا فتح انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف لعلمه بالشىء اللطيف او لا ترى وفقك اللّه و ثبتك، الى اثر صنعه فى النبات اللطيف و غير اللطيف، و من الخلق اللطيف، و من الحيوان الصغار، و من البعوض و الجرجس، و ما هو اصغر منها، ما لا يكاد تستبينه العيون، بل لا يكاد يستبان لصغره، الذكر من الانثى، و الحدث المولود من القديم، فلما رأينا صغر ذلك، فى لطفه و اهتدائه للفساد و الهرب من الموت، و الجمع لما يصلحه، و ما فى لجج البحار، و ما فى لحاء الاشجار، و المفاوز و القفار و افهام بعضها عن بعض منطقها، و ما يفهم به اولادها عنها، و نقلها الغذاء اليها، ثم تأليف الوانها، حمرة مع صفرة، و بياض مع حمرة، و انه ما لا تكاد عيوننا تستبينه، للامامة خلقها، لا تراه عيوننا، و لا نلمسه ايدينا، علمنا ان خالق هذا الخلق لطيف، لطف بخلق ما سميناه، بلا علاج و لا اداة و لا آلة، و ان

کل صانع شیء فمن شیء صنع و اللّه الخالق اللطیف الجلیل خلق و صنع لا من شیء». و چند حدیث دیگر که قسمتی از محتوای این حدیثند. و در معنی الخبیر، الکافی مرسلا عن ابی الحسن الرضا علیه السلام حدیث طویل و فیه: «و اما الخبیر فالذی لا یعزب لا للاعتبار عنه شیء و لا یفوته، لیس للتجربة و لا للاعتبار بالاشیاء، فعند التجربة و الاعتبار علمان، و لو لاهما ما علم، لان من کان کذلک کان جاهلا، و اللّه لم یزل خبیرا بما یخلق، و الخبیر من الناس المستخبر عن جهل المتعلم، و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنی». تفسیر برهان روایات مذکور را با اندک اضافاتی از حضرت رضا علیه السلام درباره مطلق اسماء اللّه دارد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۳ برای اطلاع بیشتر بر اخبار بجلد چهارم بحار صد جلدی باب نفی رؤیت مراجعه شود.

منهج الصادقین

منهج الصادقین قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ همان مطالبی که در تبیان و مجمع البیان آمده مازادی ندارد.

الکاشف

الکاشف قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ در آیه ۵۵ از سوره بقره درباره رؤیت مطالب مختصری دارد که نیازی بآنها نیست.

روح المعانی

روح المعانی ۷/ ۲۱۲ قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ الایة ابصار جمع بصر است و چنانچه راغب گوید بر اندام بیننده یعنی چشم اطلاق میشود، و نیز بر نیروی بینائی، و همچنین بر بصیرت و بینش، که نیروئی است در قلب ادراک کننده، (صفت قلب نه اضافه بآن) و ادراک شیء عبارت از وصول بغایت آنست و احاطه بآن، و بیشتر متکلمین بصر را در آیه حمل بر جارحه می‌کنند که محل نیروی بینائی است. و نیز گفته‌اند اشاره است هم بچشم، هم باوهام و افهام، چنانچه امیر مؤمنان علی کرم اللّه تعالی وجهه فرموده: التوحید ان لا تتوهمه و هم چنین فرموده: ما ادرکته فهو غیره و راغب از بعضی نقل می‌کند. که بصر را بر بصیرت حمل کرده و سخن منسوب بابی بکر را شاهد آورده، که یا من غایة معرفته القصور عن معرفته که معرفت او تعالی چنین باشد که اشیاء را بشناسیم، و بدانیم که لیس کمثله شیء، که او موجد همه مدرکات (بفتح راء) است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۴ و معتزله باین آیه استدلال کرده‌اند، که او تبارک و تعالی دیده نمی‌شود، و بیان آن چنانچه در مواقف آمده چنین است، که ادراک مضاف بابصار هر آینه رؤیت است، فرقی میان این دو گفته نیست ادرکته ببصری و رأیته مگر در لفظ، یا آنکه هر دو متلازمانند، و نفی یکی با اثبات دیگری صحیح نیست، روا نیست بگوئی رأیته و ما ادرکته ببصری و نه عکس آن ادرکته ببصری و ما رأیته. پس آیه نفی کرده که ابصار او را ببینند، و این لفظ الابصار فرا گیرنده همه ابصار است، چون لام جنسیه دارد، که در مقام مبالغه در جمیع اوقات است زیرا اگر گوئی فلان تدرکه الابصار افاده عموم اوقات نمی‌دهد. پس ناچار باید مقابل ان که لا تدرکه الابصار است افاده عموم اوقات بدهد پس هیچ چیزی از ابصار در هیچ وقتی از اوقات چه دنیا چه آخرت او را نمی‌بینند و از آن جهت که خداوند آن را در مقام مدح و در سیاق آیات مدح آورده، و از صفات آنچه عدمش مدح است وجودش نقص است، که تنزیه خداوند متعال از آن واجب است، پس ظاهر شد که دیدن خداوند ممتنع است، و اینکه گفتیم از صفات، برای احتراز از افعال است، زیرا در افعال چه بسا وجود و عدم هر دو مدح باشند، مانند عفو و انتقام، که اولی از باب تفضل است، و دومی از باب عدل و هر دو کمال‌اند، انتهی. و حاصل گفتارش

آنست که مراد بادراک در اینجا رؤیت مطلق است، نه رؤیت احاطه‌ای، و دیگر آنکه لا تـدرکه الابصار سالبه کلیه دائمه است، و این قوی‌ترین دلیلی است که از ایشان نقل شـده، و جواب آن بچنـد وجه است. اول آنکه ادراک بمعنی رؤیت مطلق نیست، بلکه بمعنی رؤیت بـا وصف احاطه بهمه جوانب مرئی است، همچنانکه ابن عباس در یکی از دو تفسیرش که منسوب باوست گفته، در در المنثور و از قول ابن جریر از ابن عبـاس که گفته «لاـ تُـدْرِکُهُ الْأَبْصارُ یعنی لا یحیط بصـر احـد باللّه تعالی «و بیشتر امامان لغت و جز ایشان چنین گفته‌انـد: تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۵ و رؤیت مکیف بکیفیت احـاطه اخص است مطلقا، از رؤیت مطلقه و از نفی اخص نفی اعم لازم نمی‌آید، در این صورت صـحیح است که بگوئیم، رأیته و ما ادرکه بصری، یعنی او را دیـدم اما این دیدن احاطه بهمه جوانب او نداشت، و هر چند عکس آن صـحیح نباشد اگر گوئیم ادرکته ببصـری و ما رأیته. دوم آنکه لا تـدرکه الابصار، هم چنانکه احتمال میرود که اولا در آن دخول نفی ملاحظه شده و ثانیا ورود لام و بنابراین سالبه کلیه میباشـد بطرز قوله تعـالی وَ مَـا اللَّهُ یُرِیـدُ ظُلْمـاً لِلْعِبادِ و افاده عموم سلب میدهـد اما احتمال دیگر هم در آن میرود که اول عموم در آن معتبر باشـد و سـپس ورود نفی و بنابراین سالبه جزئیه باشـدماننـد ما قامام العبیـد کلهم و لم آخذ الدراهم کلها. و بنابراین برای سـلب عموم باشد، و هر چه در آن احتمال سلب عموم برود، نمی‌تواند نص در عموم سلب باشد، و هر چند عموم سلب در اینگـونه مـوارد بیشـتر، است، و هر چیز چنین بـود نمی‌توانـد برای امتنـاع رؤیت بطـور مطلق حجت باشـد، و اینهمه در صورتی است که الف و لام در الابصار برای استغراق باشد، اما اگر برای جنس باشد، جمله لا تدرکه الابصار سالبه مهمله است که در حکم جزئیه است، و معنی آن چنین است که لاـ تـدرکه بعض الابصـار. سوم آن که اگر تسلیم شویم که ادراک بمعنی رؤیت مطلق است، و الف و لام الابصار برای اسـتغراق است، و کلام برای عموم سـلب است، اما تسلیم نمی‌شویم که این عموم شامل همه اوقات است و دائمی است، زیرا جائز است که نفی رؤیت در دنیا باشـد، و مؤیـد آن روایت حکیم ترمـذی در نوادر الاـصول، و ابـو نعیـم در حلیـه است، از ابن عبـاس قـال تلاـ رسـول اللّه صـلی اللّه علیه و سـلم هـذه الایـهٔ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ الاعراف/ ۱۴۳ فقـال (ص) قـال اللّه تعـالی یـا موسـی انه لا یرانی حی الامات، و لا یابس الا تدهـده، و لا رطب الا تفرق، و انما یرانی اهل الجنـهٔ الـذین لا تموت اعینهم، و لا تبلی اجسادهم. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۶ و اینکه معتزله گفته‌انـد که افاده دوام می‌دهـد، زیرا اگر گویند فلان تدرکه الابصار افاده عموم اوقات نمی‌دهد، پس ناچار مقابل آن افاده عموم می‌دهد جواب گوئیم که این سـخن تمام نیست، مگر آنکه این تقابل شأن خداونـد متعال که گوینـد تدرکه الابصار و لا تدرکه الابصار تقابل تناقض باشد، و هیچ موجبی برای آن نیست نه عقلی نه لغوی و نه شرعی. اما عقلی زیرا هرگاه قضیه موجبه مطلقه‌ای یافتیم، هم جائز است مقابل آن سالبه مطلقه باشد، هم جائز است مقابل آن سالبه دائمه باشد، اما تعین دائمه صادق نخواهد بود، مگر آنکه موجبه مطلقه کـاذب باشـد قطعـا، امـا کـذب موجبه مطلقه در اینجا یعنی تـدرکه الابصار اول بحث و عین متنازع فیه است. پس جـائز نیست که لاـ تـدرکه الابصـار را بجای مطلقه بودن متعینا دائمه بـدانیم تا بر کـذب موجبه تـدرکه الابصار «که مراد از آن رؤیت مؤمنین در بهشت) باشد صـحیح باشد، زیرا مصادره بر مطلوبست که مستلزم دور است، اما از حیث لغت که مورد تقابل متنـاقض نمی‌باشـد گوئیم. جمله خواه ثبوتیه باشـد و خواه سـلبیه، بحسب مقـام گـاهی در اطلاـق اسـتعمال می‌شود و گاهی در دوام، و در لغت واجب نیست، که هرگـاه جمله مثبـتی در مقـامی بطـور اطلاـق اسـتعمال شود، لاـزم باشـد که جمله مقابـل آن مسـتعمل در معنی دوام باشـد، بلکه باختلاف مقام و قصـد اسـتعمال کننـده مختلف می‌شود، و این مطلب جـدا ظاهر و آشـکار است. امـا از حیث شـرع گوئیم. که مطلقه مـذکور یعنی تـدرکه الابصار عین متنازع فیه میان ما و معتزله است، ما می گوئیم این موجبه مطلقه شـرعا صادق است، و با عقل و نقل بر آن احتجاج می‌کنیم، از کتاب و سـنت، وقتی چنین باشـد، لازم میاید که لا تدرکه الابصار مطلقه باشد نه دائمه، تا تناقضـی در این تقابل نباشد. پس آن یا مطلقه عامه خواهد بود، یا وقتیه مطلقه، و هر دو

تقدیر تناقضی نیست تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۷ زیرا وحدت زمانی منتفی است، پس جمله اللّه تعالی تدرکه الابصار، ای ابصار المؤمنین یوم القیمهٔ یا در وقت تجلی بنوری که نور اوست، و لا یذهب بالابصار است و صادق است، هم چنین جمله اللّه تعالی لا تدرکه الابصار، یعنی در دنیا یا در وقت تجلی بنوری که نور اوست: و یذهب بالابصار است و صادق است. و حدیث تفسیر دوم ابن عباس اشاره بهمین تقیید دارد که گفت رأی محمد ربه فقال له عکرمهٔ الیس اللّه تعالی یقول لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ، فقال لا ام لک، ذاک نوره الذی هو نوره اذا تجلی بنوره لا یدرکه شیء و با اثبات دو نور میتوان میان او و جواب پیغمبر اکرم (ص) بابی ذر جمع نمود آنجا که ابوذر پرسید هل رأیت ربک فقال فی اجد جوابیه، نور انی اراه و در جواب دیگر فرمود رایت نورا گفته می‌شود نوری که در استفهام انکاری (انی اراه) آن را نفی فرموده نوری است که یذهب بالابصار است، و هیچ چشمی تاب مقاومت آن را ندارد، و نوری که اثبات فرموده نوری است که لا یذهب بالابصار است. هم چنین ممکن است حمل قول عائشه که گفت من زعم ان محمدا صلی اللّه علیه و سلم رأی ربه فقد اعظم علی اللّه الفریهٔ، و استشهادا و باین آیه باینکه بگوئیم مقصودش، من زعم ان محمدا صلی اللّه علیه و سلم رأی ربه سبحانه فی نوره الذی هو نوره الذی یذهب بالابصار فقد اعظم علی اللّه الفریهٔ بوده، و استشهادش بآیه بنابر تفسیر دوم ابن عباس باشد، در این صورت برای معتزله مطلب تمام نمی‌شود که لا تدرکه الابصار دائمه باشد، مگر آنکه موجبه مطلقه یعنی تدرکه الابصار شرعا کاذب باشد. و این عین متنازع فیه است. در این صورت هیچ دلیلی بر دائمه بودن لا تدرکه الابصار برای ایشان باقی نمی‌ماند. بعضی گفته‌اند مراد از نفی رؤیت، وقت عدم اذن خداوند برای ابصار در ادراک است، و دلیل بر صحت اراده این قید، آنست که اراده ابصار فعلی از افعال تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۸ بندگان و کسبی از کسب ایشان است، و با چندین دلیل ثابت شده، که بندگان بر چیزی از مقدورات توانائی ندارند مگر باذن خداوند، و مشیت او و تمکین او، پس ابصار درکش نمی‌کنند جز باذنش، و همین است مطلوب، و مؤید این گفتار آنست که جمله لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ پس از جمله وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ آمده. و وجه تأیید آنست که خداوند خبر داده. او بر هر چیزی وکیل است یعنی متولی امور است، و معلوم است که ابصار از جمله اشیاء است، و ادراک از امور ابصار است پس خداوند متولی آن و متصرف در آن است بنابر مشیت خودش، پس افاضه ادراک بر آن می‌کند و اذن میدهد هر وقت بخواهد، و هر طور بخواهد و پوشیده نیست که این غایت مدح و ثناست بعزت و قهر و غلبه، زیرا آنکه بر هر چیزی وکیل است، اگر ابصار او را ادراک نکند مگر باذن خودش، و با وجود این خودش ابصار را ادراک کند و هیچ چیز بر او پنهان نباشد این غایت عزت و غلبه و قهر بر امر است. بعضی از محققان گفته‌اند آیه در سیاق تمدح نیست، بلکه برای تخویف است باینکه خداوند متعال رقیب است، از آنجا که دیده نمی‌شود پس بترسید. چهارم از وجوه آنست که مراد از لا تدرکه الابصار، وجه معتاد در رؤیت محسوسات باشد، که مشروط بشروط نه گانه است، چنانچه آخر آیه اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ ناظر بآن است، و معلوم است که نفی خاص مستلزم نفی عام نیست، پس بنا براین نفی رؤیت مطلقا از آیه لازم نمی‌آید. پنجم اگر تسلیم گفته خصم شویم، می گوئیم در آیه دلالت هست که ابصار درکش نمی‌کنند، و ما هم چنین می گوئیم، اما ادعا می‌کنیم که صاحبان ابصار درکش می‌کنند، و اگر اعتراض کنند، همچنانکه ابصار درکش نمی‌کنند غیر ابصارهم درکش نمی‌کنند، و تخصیص مفید فائده نیست، جواب گوئیم وقتی انتفاء فائده لازم می‌آید، که نفی حکم منطوق منحصر بر مسکوت عنه باشد. و آن مسلم نیست تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۴۹ چه بسا جواب سائلی باشد، که از مورد مخصوص سؤال کرده باشد، یا غیر آن. ششم آنکه ما تسلیم شدیم بآنکه مراد از لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ ای لا یدرکه المبصرون بابصارهم باشد. اما افاده مطلوب نمی‌دهد. زیرا ممکن است خداوند حس ششمی برای ادراک که مغایر این حواس باشد عطا کند. همچنانکه از ضرار بن عمرو کوفی نقل می‌کنند که گفته، ان اللّه تعالی لا یری بالعین و انما یری بحاسهٔ سادسهٔ یخلقها سبحانه له یوم القیمهٔ، و باین آیه

استدلال کرده و گفته دلالت دارد. بر تخصیص نفی ادراک ببصر، و تخصیص حکم بچیزی دلالت می‌کند بآنکه حال غیر آن بخلاف آن است پس واجب می‌آید که ادراک خداوند بغیر بصر فی الجمله جائز باشد و وقتی ثابت شد که سایر حواس موجوده در حال صلاحیت آن ندارند، ثابت می‌شود که خداوند در قیامت حس ششمی خلق می‌کند که با آن رؤیت و ادراک او تعالی حاصل شود انتهی. و بعضی از مردم بایه استدلال می‌کنند که اطلاع بر کنه ذات خداوند متعال ممتنع است، بنابر آن که ابصار جمع بصر بمعنی بصیرت است، و آن را مقرر می‌دارند، همچنان که معتزله استدلالشان را بر امتناع رؤیت مقرر می‌دارند، و بطلان آن در خودش معلوم است، البته احتمال حمل بصر بر بصیرت بجای خود استدلال معتزله را سست می‌کند، چنانچه پوشیده نیست، و بعدا مطالب مفصل‌تری گفته خواهد شد. قوله تعالی وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ یعنی بر وجه احاطه آنها را می‌بیند، یا بر ابصار محیط است بعلم، یا محیط است بعلم و دیدن آمدی نقل کرده که معتزله بصره ادراک را به معنی رؤیت گرفته‌اند، و بغدادیان بمعنی علم نه رؤیت. و مراد به ابصار در اینجا بنظر بعض محققین نوری است که با آن مبصرات (بفتح صاد) درک می‌شوند. زیرا هیچ ادراک کننده بخلاف جرم چشم ادراک نمی‌کند، زیرا چشم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۰ می‌بیند، و شاید سر اظهار (الابصار دوم) به جای اضمار (که گفته شود و هو یدرکه) همین است، و جائز است که گفته شود هیچ چشمی خودش را نمی‌بیند. قوله تعالی وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ خداوند درک می‌کند آنچه را ابصار درک نمی‌کنند، جمله در سیاق تعلیل است، برای قوله سبحانه وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ بعضی جائز دانسته‌اند که از باب لف باشد. زیرا لطیف مناسب است با غیر مدرک (بفتح) بودن خداوند، و خبیر مناسب آنست با مدرک (بکسر) بودن او تعالی، و لطیف استعاره است برای مقابل کثیف و آن چیزی است که از غایت خفاء بحس ادراک نمی‌شود، اما ظاهر کلام بهائی بنقل شهاب است. که در اینجا استعاره نیست. از آنجا که در شرح اسماء گفته، لطیف کسی است که با بندگانش بلطف معامله می‌کند، و الطاف او ظاهرا و باطنا در دنیا و آخرت بی پایان است قوله تعالی وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها و گفته شده که لطیف دانا بغوامض و دقائق معانی و حقائق است، و بهمین جهت بانکه در فن خود حاذق است لطیف میگویند و ممکن است از لطافت مقابل کثافت باشد، و هر چند در ظاهر از اوصاف جسم است، اما لطافت مطلق هرگز در جسم یافته نمی‌شود. زیرا جسمیت مستلزم کثافت است، و لطافت برای جسم امری اضافی است، پس لطافت مطلق دور نیست که نور مطلقی که فراتر از بینش بینشهاست، بان توصیف شود، نور مطلقی که بالاتر از ادراک بصیرت است، چه رسد ببصر، و والاتر از دریافت اسرار است، چه رسد بافکار، و عزیزتر از مشابهت صور و امثال، و منزه‌تر از حلول الوان و اشکال است، زیرا کمال لطافت نیست مگر برای کسی که شأنش چنین است و اگر جز او را بان وصف کنند بر سبیل اطلاق روا نیست، بلکه قیاسی است نسبت بمراتب مادون او در لطافت که متصف بکثافت است. اما مرجح آنست که اطلاق لطیف بمعنی مقابل کثیف آن گونه که در ذهن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۱ جا می‌گیرد. بر خداوند متعال حقیقت نیست بلکه مجاز است چنان چه مخفی نیست انتهی. توضیح بکسانی که از استدلالات مفصل آلوسی در جواز رؤیت مرعوب شده‌اند توصیه می‌کنیم. بجلد چهارم بحار الانوار صد جلدی باب نفی رؤیت مراجعه کنند. تا از علوم عترت و بیانات مرحوم مجلسی دوم رعب ایشان بریزد و در برابر سطوع علوم لدنی عترت و استنباط علمای امامیه سر تعظیم فرود آورند و گمشده خود را دریابند. و السلام علی من اتبع الهدی

تفسیر المنار

تفسیر المنار قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ بصر بمعنی چشم است و مذکر است، ابصرت الشیء یعنی دیدم آن را. و گفته‌اند بصر بمعنی حاسه رؤیت است، جمع ان ابصار است. راغب گوید: بصر اندام بیننده است، و قوله تعالی کَلَمْحِ الْبَصَرِ وَ إِذْ زاغَتِ

الْأَبْصارُ از آن است، و نیز بمعنی نیروئی که در چشم است، و ادراک لحوق و وصول بچیز است، گویند تبعه یا اتبعه حتی ادرکه و اتبع فرعون بجنوده بنی اسرائیل «فَلَمَّا تَراءَا الْجَمْعانِ قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» و از آن است «حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ» همه اینها بمعنی لحوق است، پس از دنباله روی حسی یا معنوی، و درک بفتح منتهای ژرفای دریاست و ادرک الصبی ای بلغ غاية الصبا و ذلک حين البلوغ، و برای چیزی که دور است یا ریز است گویند لا يبلغه الطرف. پس در ادراک دو معنی هست، لحوق و رسیدن بکنه چیزی، و بهمین جهت در آیه آن را برؤیت احاطه‌ای تفسیر کرده‌اند، بمعنی «يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً» و نفی احاطه علم مستلزم نفی مطلق علم نیست، هم چنین نفی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۲
ادراک بصر مستلزم نفی مطلق رؤیت نیست، و این که گفتیم قوی‌ترین گفتارهای اهل سنت است، برای جمع میان آیه و احادیث صحیحه ناطقه برؤیت مؤمنین در آخرت مر خداوند را، و بنابر تسلیم، که ادراک در اینجا بمعنی مطلق رؤیت است، گوئیم نفی رؤیت خاص است بحیاة این جهانی که معهود مخاطبین است، و در آن رؤیتی جز برای اجسام و متعلقات آنها از اشکال و الوان ندارند. و بهمین جهت مقابله و عدم حائل را در رؤیت اشتراط می‌کنند، و گوئیم عائشه رؤیت در دنیا را حتی از پیغمبر نفی کرده، نه رؤیت در آخرت را با آن که دید پیغمبر در دنیا با دیگران فرق داشته، و او پشت سر را می‌دید هم چنان که پیشرو را می‌دید، و مسئله رؤیت را در تفسیر قوله تعالی لَنْ تَرانِي در سوره اعراف بتفصیل خواهیم گفت: در اینجا مسلک صوفیان در نفی ادراک و اثبات رؤیت جالب است، که در تجلی خداوند برای بنده‌اش خداوند چشم بینای اوست، چنانچه در حدیث صحیح بخاری آمده: «و لا يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببت كتب سمعه الذی يسمع به و بصره الذی يبصر به» و خلاصه این مسلک چنان است که خداوند است که نفس خود را بتجلی خودش در چشم بنده‌اش می‌بینند. پس خدا نمی‌بینند مگر خدا را. و این موافق قول ایشان است. که لا يعرف الله الا الله. اما قوله تعالی «هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» معنی آن چنان است که خداوند چشمان بینا یا نیروی بینائی چشمان را می‌بیند، برؤیت ادراک و احاطه. که هیچ چیز از حقیقت و عمل آنها بر او پوشیده نمی‌ماند، بشر در تشریح چشم ترکیبات آن را از طبقات و رطوبات و وظائف هر یک دانسته، و بسیاری، از قوانین نور را، اما حقیقت دیدن و کنه نیروی دید برای او دانسته نیست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۳
در لسان العرب از ابی اسحق نقل می‌کند که گوید: «بدان که خداوند ابصار و دیده‌ها را ادراک می‌کند، و در این آیه اعلامی است بانکه خلق ادراک ابصار نمی‌تواند کرد، یعنی حقیقت بصر و آنچه را که انسان با آن بوسیله چشم می‌بیند. و نه بعضو دیگر نمی‌شناسد، اما انچه در باب رؤیت صحیحا از پیغمبر اکرم رسیده قابل انکار نیست، و در این آیه دلیلی بر دفع آن نمی‌باشد، زیرا معنی آیه ادراک شییء و درک حقیقت آن است، و این است مذهب اهل سنت و علمای حدیث. قوله تعالی وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ یعنی او لطیف است بذاتش، که باطن است در غیب وجودش، بآنگونه که دیدگان از ادراک حقیقت او ناتوانند، با آنکه او تبارک و تعالی ظاهر است با آیات خود که عقلها از راه برهان آنها را می‌شناسد، و ظاهر است در مظاهر و مجالی ربوبیت، برای اهل عرفان بتجلیاتی که در آخرت تکمیل یافته و علم را برؤیت عیان رسانده است، و او تبارک و تعالی در هر یک از بطون و ظهور منزه از مشابهت خلق است، بلند مرتبه و مالک الملک و حق است، و خبیر بد قائق اشیاء و لطائف آنهاست، آنسان که لطیفترین ارواح و نیروها، و دقیقترین جواهر و اعراض، از ادراک او پوشیده نیست. و در آیه لف و نشر مرتب هست، لطیف از اجرام ضد کثیف و غلیظ است، و لطیف بر دقیق و رقیق آنها اطلاق میشود. لطیف از طباع ضد جافی است در لسان گوید لطیف از اجرام و کلام آنست که جفا در آن نباشد، جارية لطيفة الخصر، آن است که تهیگاهش لاغر باشد، لطیف از کلام آنست که معنایش غامض و پوشیده باشد، لطف در عمل رفق در آنست رفق در معامله آسان و سبک بودن آنست هم لازم می‌آید هم متعدی، لطف بر وزن حسن یعنی کوچک و نازک شد لطف به و لطف له بر وزن نصر

متعدی آمده. ابن اثیر در تفسیر لطیف گفته، لطیف از نامهای خداوند است، اوست که رفق در فعل، و رفق در علم بمصالح دقیق و رساندن آن‌ها بخلق برایش فراهم است، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۴ ابن اثیر لطیف را از اسماء افعال قرار داده، و بمعنی علم از صفات معانی، اما در اول اظهر و اکثر است. متکلمین اباء دارند که لطیف را از صفات ذات، مانند رحیم و علیم قرار دهند اما اصحاب حدیث و صوفیه ابا ندارند. عجب آنکه زمخشری با آنکه از معتزله و اصحاب تنزیه است، کلامی دارد مؤید مذهب اصحاب حدیث که مفسرین اشاعره مانند رازی و بیضاوی و ابی السعود و آلوسی از او تبعیت کرده‌اند. و او گفته و هو اللطیف ای یلطف عن ان تدرکه الابصار الخبیر بکل لطیف فهو یدرک الابصار لا تلطف عن ادراکه. و این از باب لف است، این معنی را از زمخشری نقل کرده‌اند، و لطیف را استفاده در مقابل کثیف قرار داده‌اند، برای آنچه با حس ادراک نمی‌شود و در آن نقش نمیبندد. الوسی گوید: لطافت به این معنی هر چند از اوصاف جسم است، اما لطافت مطلق در جسم یافت نمی‌شود، زیرا لازمه جسم کثافت است، و لطافت برای جسم امری اضافی است، اما لطافت مطلق دور نیست که نور مطلقی که فراتر از ادراک بینش است فضلا از دیدگان بآن متصف گردد، نوری که فراتر از فهم اسرار فضلا از افکار است، و والاتر از مشابهات صور و امثال است، و منزه از حلول الوان و اشکال است زیرا کمال لطافت تنها سزاوار اوست جل و علا که شانش چنان است، وصف غیر خدا را بلطافت بر سبیل اطلاق روا نیست، بلکه بقیاس و مقارنه بمادون است، و آن لطافت نسبی و قیاسی خود کثافتی است نسبت بما فوق، و صورت برتری از جسمانیت آنگاه گوید مرجح آنست که اطلاق لطیف بمعنی مقابل کثیف آنگونه که ذهن در- یافت می‌کند، درباره خداوند حقیقت نیست و می‌گویم آنچه را در آن کلام لطیف درباره اثبات لطف برای ذاتی که هیچ ذاتی بآن شبیه نیست گفته شد. و نیز اشاره بآنکه لطیف یعنی علیم بدقائق نیست، هر تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۵ دو از باب حقائق است زیرا در این صورت لطیف بمعنی خبیر است و اینکه گفت لطافت مطلق در جسم یافت نمی‌شود، وجهی در لغت دارد، اما جسم در عرف علماء معقول از متکلمین و حکماء اعم از جسم در اصل لغت است، جسم در لغت از جسامت بمعنی ضخامت است. و چنانچه در لسان آمده، گروه اندام انسان یا شتر یا دیگر چارپایان و غیره از انواع ستبر حیوان است، اما در عرف علماء معقول بمعنی قابل قسمت از طول و عرض و عمق است، موجودات مادی هم اعم از آنند، و از دانشهای طبیعی گسترده در این عصر چیزهائی لطیفتر از آنچه قرون گذشته می‌دانستند و آنها را بلطف نسیم تشبیه می‌کردند، دانسته شده است. زیرا ثابت شده که این نسیم لطیف مرکب از دو عنصر است، که هر کدام از این مجموع مرکب لطیفتر است، و ثابت شده که این هوای محیط بزمین ما مرز و حدی دارد که خیلی نزدیک است، و در پهنای وجود، موجود دیگر لطیفتر از آن هست، و لطیفتر از هر عنصر لطیف بسیط دیگر، و همان است که حامل نور حرارت ستارگان بزمین است، و آن را اثیر نامیده‌اند، و این موجود نفوذ کننده، در همه کائنات و رابط میان آنها. همچنانکه علمای طبیعی از حیث نظر و استدلال یقین کرده‌اند، از درک چشمان لطیف‌تر، و از دسترس تصرف شیمی‌دانانی که همه مرکبات را می‌تواند تجزیه و ترکیب کند بیرون است. تا آنجا که بعضی از قائلین باستقلال ارواح بشری و توانائی ایشان بر شکل گرفتن در اشباح لطیف و کثیف می‌گویند: که از همین ماده اثیر کومک می‌گیرند شبح لطیفی که در آن نمایان میشوند از همین اثیر گرفته می‌شود، که تا اندازه‌ای تکاثف یافته و قابل دیده شده است، و این شبح میتواند در اجرام کثیف نفوذ کند همچنانکه اثیر نور را از شیشه می‌گزراند، و دیگر امواج را در غیر شیشه نفوذ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۶ می‌دهد، و وقتی که روح این پوشاک اثیری را از خود دور کرد دیدن او ممکن نیست، زیرا لطافتش بیشتر است. و وقتی چنان باشد که هر موجودی در هر رتبه‌ای از وجود، و هر صفتی از صفات، این رتبه‌ها همه و همه وجود و صفات خود را از خداوند داشته باشند، پس ناچار لطف خداوند متعال دقیقتر و خفی‌تر از لطف موجودات است، و هرگاه چنان باشد که لطف بخشی از موجودات مستلزم

جسمیت لغوی و عرفی نباشد، پس لطف خداوند متعال سزاوارتر و احق بآنست. همه دانشمندان ما و روحیون، از دانشمندان فرنگی، چه آنان که مانند صوفیه می‌گویند، ارواح مردگان در صورتهای گوناگون از لطافت تجلی می‌کند، و بعضی ارواح زندگان نیز میتوانند در اشباح لطیف دیگری متجلی شوند، و چه آنان که منکر این عقیده‌اند، همه متفقند که کنه روح شناخته نشده است، و روح لطیف‌تر و پنهانتر از این است، و با وجود این عامل و متصرف است. علمای مادیون هم می‌گویند ماده‌ای که همه این صور از بسیط و مرکب از آن برآمده کنهش شناخته نمی‌شود، چشم آن را نمی‌بیند، حد و حیز ندارد، در منتهای لطف است، ازلی و ابدی است، بنابراین همه دانشمندان از روحیین و مادیین متفقند که لطف ذات شیء مستلزم ترکیب و حیز و حد نیست، پس لطف ذات پروردگار اولی بتنزیه است از حد و مکان ترکیب، اما بعضی از متکلمین چنان از تصادف تحاشی کرده و فرار نموده‌اند، که کارشان بتعطیل کشیده، و بعض دیگر بتاویل بسیاری از اوصافی که خداوند متعال در قرآن مجید برای خود یاد فرموده است پرداخته‌اند، و این نیست مگر از باب قیاس غائب بر حاضر. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۷

فی ظلال القرآن

فی ظلال القرآن قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ- الایه سید قطب در فی ظلال القرآن با بیانی زیرکانه و عالمانه، و با منطقی طنز آمیز، مسئله رؤیت را که مورد قبول اکثر عامه است رد می‌کند، و می‌گوید: کسانی که با سادگی رؤیت خداوند را طلب می‌کنند، مانند کسانی‌اند که با سماجت دلیلی مادی بر وجود خداوند می‌خواهند، آنان و اینان نمی‌دانند چه می‌گویند. ابصار بشر و حواس ایشان و حتی ادراک ذهنی ایشان برای دید و درک این جهان و قیام بخلافت در این جهان ساخته شده، تا آثار وجود خداوند را در صفحات وجود این جهان دریابد، اما توانائی ادراک ذات او سبحانه و تعالی را به ایشان نداده‌اند. زیرا حادث فانی طاقت دیدن ازلی و ابدی را ندارد، مضافا بانکه برای انجام وظائف خلافت چنین دیدی هم لازم نیست، اگر انسان سادگی و نادانی مردم پیشین را در طلب رؤیت خداوند بفهمد، چندان شگفت نیست، اما سماجت مردم قرن ما قابل فهم نیست، در عصری که سخن از ذره، و کهربا و بروتون و نوترون جهان را پر کرده، و هیچکس هرگز ذره‌ای یا کهربائی یا بروتونی یا نترونی ندیده است، و ذره‌بین‌های قوی هم از دید آنها عاجزند. اما آثار شناخته شده این کائنات برای کسی شکی در وجود آنها باقی نگذارده است، وقتی سخن از خداوندی تعالی شأنه می‌رود که با آثار وجودی وجود خود را بر عقلها واجب و حاکم ساخته است، يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدىً وَ لا كِتابٍ مُنِيرٍ دلیلی مادی می‌خواهند که چشم آن را ببیند، گوئی همه این کیهان در همه این زندگانی با شگفتیهایش، برای دلیل بودن کفایت نمی‌کند، اما خداوند بمکنونات نفوس تقریر می‌کند، که لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۸

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ- الایه علامه طباطبائی بیان جالبی در ذیل آیه دارد که گوید: قول خداوند متعال لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ دفع دخلی است برای رفع توهم مشرکین. از ما قبل آیهٔ قوله تعالی وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ تا اگر گمان کنند چون بهر چیزی وکیل است، می‌باید امری جسمانی چون دیگر جسمانیات باشد، و اعمال او نیز جسمانی باشند. خداوند متعال این توهم جاهلانه را دفع فرموده. بقوله تعالی لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ زیرا وی تبارک و تعالی از جسمانیات و لوازم آنها برتر و متعالی است، و نیز قوله تعالی وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ دفعی است برای توهم دیگر مشرکان که بتفکر مادی عادت دارند و بحس

و محسوس چسبیده‌اند، و توهم می‌کنند، حال که خداوند برتر از تعلق ابصار است، و از حیطه حس و محسوس بیرون است. پس هیچگونه اتصال وجودی که مناط شعور و علم است، ندارد، و از مخلوقات خود منقطع است، و همچنانکه شناخته نمی‌شود خود نمی‌شناسد، و همچنان که دیده نمی‌شود خود نمی‌بیند، و برای دفع این توهم جاهلانه فرمود وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ آنگاه این دعوی را معلل فرمود. بقوله تعالی وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ لطیف رقیق نفوذ کننده است، و خبیر صاحب بینش کامل، و چون او تعالی، بهر چیزی محیط بتمام معنی الاحاطه است، شاهد بر هر چیز است، هیچ چیز چه ظاهر و چه باطن اشیاء از او گم نمی‌شود، و با وجود این دانا و بینا و با خبر است، دانا بظواهر و بواطن اشیاء است، بی آنکه از چیزی استمداد کند، یا چیزی چیز دیگر را از او پنهان سازد، و او تعالی بصر تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۵۹ مبصر و دیده بیننده را ادراک می‌کند، در حالی که بصر جز مبصر (بصیغه مفعول) را ادراک نمی‌کند. و خداوند ادراکش را بنفس ابصار نسبت داده، نه باولی الابصار، زیرا ادراک او از قبیل ادراک محسوس ما نیست، که متعلق بظاهر اشیاء و اعراض آنها باشد، مانند بصر که متعلق به رنگ‌ها و روشنی‌ها است، نه تنها دوری و نزدیکی بزرگی و کوچکی حرکت و سکون را بنحوی از انحاء و وجهی از وجوه درک میکند، بلکه اعراض و موضوعات آنها بظواهر و بواطن، کلا در حضرت او حاضر و مکشوف است. پس ابصار بحقائق و متعلقاتشان، پیش او موجودند، اما ابصار باو نخواهند رسید، و این دو آیه مبارکه از سطوع بیان، و سهولت طریق و ایجاز قول، اعجازی است که حیران کننده عقول است، که متدبر را هدایت می‌کند، اسراری دارند که پرده‌ها بر آنها فروهشته است. توضیح برای مزید فائده آیه قبل مذکور شد. قوله تعالی ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَکِیلٌ لا تُدْرِکُهُ الایهٔ و برای استفاده کاملتر باید آیات بسیار قبل از آن را که همه بیان دلائل توحید است قرائت و تدبر نموده تا تفسیر آنها را از سیاق آیات بهتر دریافت نمود.

طبری و جامع البیان

طبری و جامع البیان قوله تعالی (وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» الاعراف ۱۷۹. ذرأنا: ای خلقنا قول حسن و سدی و مجاهد است، ابن عباس گفت خلقنا لنفاذ علمه فیهم بانهم یصیرون الیها بکفرهم بربهم. اما قوله لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها معنیش اینست که، برای آنانکه برای تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۶۰ جهنم آفریده شده‌اند، دلهائی هست که با آنها اندیشه در آیات خداوندی نمیکنند و در ادله وحدانیت او تدبر نمینمایند، تا توحید خدا و صدق نبوات را دریابند، پس خداوند ایشان را چنین وصف کرد، که چون از حق اعراض کرده‌اند، با این دلها نمی‌فهمند، و همچنین است وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها و همچنین وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها. چنانچه در جای دیگر فرمود: صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَعْقِلُونَ، و عرب آنرا در باره کسی که بعضی از جوارح خود را در وجه صالح آن بکار نمیبرد چنین می‌گوید: مسکین دار می‌گوید: اعمی اذا ما جارتی خرجت حتی یواری جارتی الستر و اصم عما کان بینهما سمعی و ما بالسمع من وقر و همچنین دیگری گفته: و عوراء اللئام صمت عنها و انی لو اشاء بها سمیع و بادرهٔ وزعت النفس عنها و لو بینت من العصب الضلوع و در کلام عرب از اینها بسیار است. مجاهد گفت لا یفقهون بها شیئا من امر الاخرهٔ ثم جعلهم شرا من الانعام اولئک کالانعام همچون بهائم که نمی‌فهمد چه باو می‌گویند، و در آنچه می‌بینید صلاح و فساد را تشخیص نمی‌دهد، و با دل خود خیر را از شر باز نمیشناسد و آنان از بهائم گمراهترند، زیرا بهائم نه اختیاری دارند، و نه تمییزی، و ایشان مسخرند در حدودی، با وجود این دشمن را از دوست میشناسند، و بغذای اصلح برای خودشان راه میبرند. اما اینان با وجود افهام و عقول ممیزه مصالح خود را رها کرده و مضار را میجویند، پس ایشان

گمراهترنـد، و اولئـک هم الغـافلون، آيات و حجتها را فراموش کرده و تـدبر و عبرت گيری و اسـتدلال را رها کردهانـد. تاريخ تفسير(کمالی)، ص: ۳۶۱

شيخ طوسی و التبيان

شيـخ طوسـی و التبيـان قوله تعـالی «وَ لَقَـدْ ذَرَأْنـا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهـا» الايه. معنـای ذرأنا خلقنـاست، و لام در لجهنم لام عاقبت است، و معنی چنانست که چون ايشان با بـدکرداری و سوء اختيار خود بجهنم خواهند رفت، جـائز است گفته شود، خداونـد ايشـانرا برای جهنم آفريـده. و آنچه دال است بر اينکه رفتن بجهنم پـاداش اعمـال ايشـان است. قوله تعـالی «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» است که خبر است از گمراهیای که پايان آن آتش است، ماننـد قوله تعالی «إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً» يـا قوله تعـالی «رَبَّنـا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً وَ أَمْوالًا فِي الْحَياةِ الـدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» و ماننـد قوله عز و جل «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَـدُوًّا وَ حَزَناً» در حاليکه ايشان موسـی را از آب گرفتند تا نور چشم ايشان باشـد نه دشـمن ايشان. چنانکه زن فرعون گفت «قرة عين لی و لک» و ماننـد قول شاعر: و للموت تغـذو الوالدات سـخالها كما لخراب الـدهر تبنی المسـاكن اموالنا لـذوی الميراث نجمعها و دورنا لخراب الـدهر نبنيها وام سـماك فلا تجزعی فللموت ما تلد الوالده لدوا للموت و ابنوا للخراب فكلكم يصير الی ذهاب و در تفسير «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ» بها تفصيلات طبری را میآورد، و مازاد بر آن برای شاهد ديگری گفته: و كلام سمیء قد و قرت اذنی عنه و مابی من صمم و ديگری: صم اذا سمعوا خير ذكرت به و ان ذكرت بسوء عندهم اذنوا تاريخ تفسير(کمالی)، ص: ۳۶۲ و جائز است که کلام خداوند ذرأنا لجهنم بمعنی ميزنا باشد، ذرأت الطعام و الشعيرای ميزت ذلـک من التبن و المـدر، و چون خداونـد در دنيا اهل آتشـرا از اهل بهشت بتسـميه و حکم و شهـادت جـدا ساخته، جائز است بگويـد، ذرأناهم ای ميزناهم، آنگاه ايشان را به صـفاتی که مخالف صـفات اهل بهشت اسـت وصف فرمود، تـا شـناخته شونـد، که «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهـا» و جـائز است که ذرأنـا بمعنی سـنذراء باشـد. کما قال و نادی اصـحاب الجنـة اصـحاب النار بمعنی سـينادون گوئی فرموده، سـنخلقهم خلقا ثانيا للنار باعمالهم التی تقدمت منهم فی الدنيا، اذ كانوا اسـتحقوا النار بتلک الاعمال. و جائز نيست گويند خداوند ايشان را برای جهنم آفريده. و اراده فرموده تا معصـيت کنند و بآتش رونـد، زيرا اراده قبيـح قبيـح است، و مريـد آن ناقص است عنـد العقلاء، و خداوند از صـفت نقص منزه است، و خودش فرموده «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، وَ ما أَرْسَـلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ، وَ لَقَدْ صَـرَّفْناهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا، لَقَدْ أَرْسَـلْنا رُسُـلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، إِنَّا أَرْسَـلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ». و نظائر آن کـه بيشـمار است، چگـونه بعـد از اينهـا گويـد برای آتش خلقشـان کرديم هرگز در کلاـم خداونـد تنـاقض راه نـدارد. در «أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» همان تفصيلات طبری را میآورد.

مجمع البيان طبرسی

مجمع البيـان طبرسـی قوله تعـالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» الايه. الـذرء و الانشاء و الاحـداث و الخلق نظائر. اللام فی لجهنم لام العاقبـة، كما فی قوله «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَـدُوًّا تاريـخ تفسير(کمالی)، ص: ۳۶۳ وَ حَزَناً» و انما التقطوه ليكون لهم قرة عين، «قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ» آنگاه اشعاری را که تبيان شاهد آورده میآورد و جز انهـا قول الاـخر. يـا ام وجرة غضـی الوجـدو اعترفی فكل والـدة للموت ما تلـد قال علی بن عيسـی هی لام

الاضافة، تذكر مرة على معنى العلة، و مرة على معنى شبه العلة. در تفسير آيه پس از ذكر مطالب تبيان گويد: و المراد بالاية كل من علم اللّه تعالى انه لا يؤمن و يصير الى النار: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» باقى تفسير همانست كه در تبيان مذكور است.

كشاف زمخشرى

كشاف زمخشرى قوله تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ الايه. كثيرا من الجن و الانس همان كسانيند كه قلب ايشان مطبوع است، و خداوند متعال ميداند كه محروم از لطف‌اند. و ايشان را چنان ساخته كه گوئى ذهن خود را براى شناسائى حق بكار نمى‌برند، و با چشمان خود بنظر اعتبار نمى‌نگرند، و گوش بآيات خداوند كه برايشان خوانده مى‌شود فرا نمى‌دهند، و در آنها تدبر نمى‌كنند، گوئى فهم دلها و ديد چشمان و شنوائى گوش ندارند، و از آغشتگى ايشان در كفر و اينكه از ايشان جز كارهاى اهل نار بر نمى‌آيد: گوئى ايشان را براى آتش آفريد: و اينهمه دلالت دارد بر آلودگى ايشان بموجبات و بكار بستن عواملى كه ايشان را سزاوار آتش نموده است، و از اين نمونه است نامه عمر بخالد بن وليد، بمن خبر داده‌اند كه مردمان شام براى تو عطرى ساخته‌اند كه آغشته بخمر است، و من گمان مى‌كنم، كه شما آل مغيره ذرء النار باشيد. و همچنين براى هر كسى كه در امرى خاص فرو رفته باشد مى‌گويند فلان تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۶۴ ساخته نشده مگر براى آن كار و مراد از آيه وصف الحال يهودان است، از گناه عظيمى كه در تكذيب پيغمبر (ص) مرتكب شدند، با آنكه مى‌دانستند، او پيغمبر موعود است، و آنان هم از گروهى بودند كه هرگز ايمان نمى‌آورند، گوئى براى آتش آفريده شده‌اند، مطالب ديگرش مانند ساير تفاسير است.

جامع الاحكام قرطبى

جامع الاحكام قرطبى قوله تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنا الايه مطلب مهم تازه‌اى ندارد:

بحر المحيط ابو حيان

بحر المحيط ابو حيان قوله تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنا الايه. اخبارى است از خداوند كه براى دوزخ بسيارى از جن و انس را آفريده است، و مناسبت آيه بماقبل آنست كه، چون خداوند ياد كرد كه خودش هادى و خودش مضل است، بدنبال آن از آنان كه براى خسران و آتش خلق شده‌اند ياد فرمود: و اوصاف ايشان برشمرد، لجهنم يعنى براى عذاب جهنم، و لام براى صيرورت است در نظر آنان كه چنين معنى مى‌كنند. اما ابن عطيه آن را رد كرده و گفته و لام عاقبت در جائى متصور است، كه بفعل فاعل قصد نشده باشد آن پايانى كه امر بان ميرسد، اما در اينجا سكناى ايشان در جهنم كه پايان امر است مقصود است: و آنان كه گفته‌اند لام صيرورت و عاقبت است، از آن است كه خداوند متعال فرموده وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و اگر گوئيم لام لام علت است، با قوله تعالى إِلَّا لِيَعْبُدُونِ منافات دارد، و دليل بر اثبات صيروره بودن قول شاعر است الا كل مولود فللموت يولد و لست ارى حيا لحى يخلد و قول ديگرى. فللموت تعدو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۳۶۵ و ادعاى قلب در آيه باين نحو. و لقد ذرأنا جهنم لكثير من الجن و الانس صحيح نيست، زيرا بنا بر صحيح بودن در شعر جائز است: و لفظ كثير افاده اكثر نمى‌دهد، و هر چند در حديث آمده «ان بعث النار اكثر» كه خداوند بآدم فرمود «اخرج بعث النار من ذريتك فاخرج من كل الف تسعة و تسعين و تسعمائة» و اين آفريده شدگان براى دوزخ

همانهائی هستند که خداوند بر قلب ایشان طبع زده، و هرگز ایمان از ایشان بر نمی‌آید، ابن جبیر تفسیر کرده که اولاد زنااند و صحیح نیست. آنگاه گوید مراد از و لهم قلوب الخ نفی ادراکات این حواس نیست بلکه نفی انتفاع از آنهاست. در اینجا بل بمعنی اضراب از جمله «إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ» نیست بلکه اضراب است از خبری بخبر دیگر، خبر اول تشبیه ایشان بانعام است، و خبر دوم مبالغه در ضلالت طریق ایشان است، پس موصوف بمبالغه طریق ایشان است در ضلالت با حذف تمیز، ای بل هم اضل طریقا او سبیلا، و در این صورت محکوم علیه اول غیر از محکوم علیه دوم است.

تفسیر منهج الصادقین

تفسیر منهج الصادقین قوله تعالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ» الایه. مولی فتح اللّه در تفسیر آیه مأخوذاتی از تبیان طوسی و انوار التنزیل می‌آورد و مازادی بر آنها ندارد.

تفسیر برهان و نور الثقلین

تفسیر برهان و نور الثقلین قوله تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ الایه. فی روایهٔ ابی الجارود عن ابیجعفر علیه السلام فی قوله تعالی «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» یقول «طبع اللّه علیها فلا یعقل و لهم اعین علیها غطاء من الهدی لا یبصرون تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۶۶ بها و لهم آذان لا یسمعون بها» ای جعل فی آذانهم و قرا فلن یسمعوا الهدی». «عبد اللّه بن سنان سألت ابا عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام فقلت الملائکهٔ افضل ام بنو آدم فقال «قال امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام ان اللّه عز و جل رکب فی الملئکهٔ عقلا بلا شهوهٔ و رکب فی البهائم شهوهٔ بلا عقل و رکب فی بنی آدم کلتیهما فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملئکهٔ و من غلب شهوته علی عقله فهو شر من البهائم».

شیخ محمد عبده و المنار

شیخ محمد عبده و المنار قوله تعالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ» الایه. ذرأنا خلقنا، راغب گفت «الذرء اظهار اللّه تعالی ما ابدأ، یقال ذرء اللّه الخلق ای اوجد اشخاصهم، و در لسان گوید در یذرؤکم فیه، قال ابو اسحق ای یکثرکم، و کان الذرء مختص بخلق الذریهٔ. و چون در استعمالات قرآنی این لفظ تأمل شود معلوم میگردد، که ذرء در اصل لغت بمعنی پاشیدن اشیاء و تکثیر آنهاست، و چون بخداوند اسناد داده شود بمعنی خلق ایجاد است. مراد از جن زنده‌هائی است که عاقل و مکلف و مخفی و غیر مدرک بحواسند و تقدیم آن بر انس شاید از آنجهت باشد، که بیشتر اهل جهنم از ایشانست، زیرا عوامل استحقاق نار در ایشان بیشتر است. و قلوب جمع قلب است، که در زبان عرب اطلاق میشود بر پاره گوشت صنوبری شکل که در جانب چپ پیکر آدمی است، آنجا که سخن از اندام انسان است، اما آنجا که سخن از نفس انسان و ادراک و علم و شعور اوست، مقصود از آن صفت نفسیه و لطیفه روحیه اوست، که محل حکم در انواع مدرکات و شعور وجدانی برای ملائمات و مولمات است، در حقیقت همان عقل و وجدان نفسی و باصطلاح اخیر ضمیر است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۶۷ از موارد استعمال آن بمعنی عقل قوله تعالی «أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» الحج ۴۶. و استعمال آن بمعنی وجدان نفسی قوله تعالی «وَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» الزمر ۴۵ و قوله تعالی «سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ» و در نازعات

«قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ» در اینموارد اشمئزاز و رعب و وجیف شعوری وجدانی‌اند نه حکمی عقلی، زیرا گاهی مقتضای عقل و مقتضای وجدان با هم متعارضند، مانند مواردی که وجدان لذت و الم و حب و بغض سبب اعمالی مخالف عقل و مصلحت میشود و سبب استعمال قلب بمعنی وجدان حسی و معنوی، که همان ضمیر است. همانا احساس انشراح یا انقباض است، که در وقت شادی یا ترس و اندوه دست میدهد، پیغمبر اکرم بوابصه در آنوقتی که از او پرسید گناه و خوبی را چگونه بشناسم، فرمود: «استفت قلبک، البر ما اطمأنت الیه النفس، و اطمأن الیه القلب، و الاثم ما حاک فی النفس و تردد فی الصدر و ان افتاک الناس و افتوک» رواه احمد و الدارمی و مسلم). پس از آن در استعمال آن توسعه راه یافت، و آنرا بمعنی ادراک عقلی مؤثر در نفس، (نه مطلق تصور و تصدیق) بکار بردند، و منافاتی ندارد که مرکز هر دو دماغ باشد، مضافا بآنکه واجب نیست که استعمالات لغوی با حقائق علمی هماهنگ باشد. و فقه را بدانستن شیء و فهم آن تفسیر کرده‌اند، و همچنین بفطنت و زیرکی، راغب گفت فقه توصل است بعلم شاهدی، برای رسیدن بعلم غائبی، سیوطی گفت اخص از علم است. ابن اثیر گفت مانند فقأ مهموز است، و بمعنی باز کردن و شق است، و همزه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۶۸ با هاء قریب المخرج است. ترمذی برای تأیید آن گفت فقه بشیء معرفت باطن آنست، و وصول باعماق آن، و کسی که از امور جز ظاهر آنرا نمیداند فقیه نیست، اصحاب معاجم گویند اسم فقه بر علم فروع شریعت غالب شده است و آن اصطلاح حادثی است که واردات کتاب و سنت را با آن نمیتوان تفسیر کرد، و آنهم بطور مطلق نیست. غزالی گفته فقه دانستن فروع غریبه فتاوی است از روی دقائق علل آنها، اما در عصر اول فقه اطلاق می‌شد بر علم طریق آخرت، و دانستن دقائق آفات نفوس، و تباه سازندگان اعمال، و احاطه بحقارت دنیا و نعیم آخرت، و استیلاء خوف از خداوند بر قلب، و دلیل آن قوله تعالی «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ». و آنچه انذار و ترساندن با آن صدق می کند، نه دانستن طلاق و عتاق و لعان و اجاره، که انذار و تخویفی با آنها حاصل نمی‌شود. و قوله تعالی «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» مراد فهم معانی ایمان است. نه فتواها از ابی حنیفه نقل شده که در تفسیر آن گفت: شناختن نفس است که برای آن چه سودمند است و چه زیانبخش. و من میگویم، که از ماده فقه بیست مورد در قرآن یاد شده، که نوزده مورد آن دلالت دارد بر اینکه مراد نوعی خاص از دقت فهم است و تعمق در آن، به طوریکه انتفاع بر آن مترتب باشد، مثلا در قوله تعالی «ما نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ» که کفار و منافقین قوم نوح گفتند، چون کنه مراد را از آنچه ففهش از ایشان نفی شده نمی‌دانستند، زیرا فقط یک فهم ساده و سطحی از گفتار نوح داشتند، هر چند بلغت ایشان سخن میگفت، اما اعماق سخن را که پند و اندرز مشفقانه بود، هدفهای عالی و سود بخش را از آن نمیفهمیدند، و تقالید ایشان مانع بود که برای فهم اندیشه کنند و عبرت گیرند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۶۹ اما مورد بیستم قوله تعالی حکایةً عن نبیه موسی «وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي» است که بظاهر فهم سطحی لغات است، منافاتی با مذکورات ندارد، زیرا فصاحت لسان رهبر و داعی، در تدبر و فهم عمقی سخنان او مؤثر است. چون این مقدمه را دانستیم، پس قوله تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ الایه معنایش چنین است. هر آینه ما آفریدیم و پراکنده ساختیم در جهان بسیاری از جن و انس را برای سکونت در جهنم، همچنانکه برای بهشت چنین کردیم. و آن مقتضای استعداد دو گروه است، «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ» «فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ». اما چرا اینان آمادگان برای دوزخ‌اند نه بهشت و صفات سزاوار کردن آنها چیست؟ جواب از آنست که «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها» الخ یعنی بدلهای خود آنچه را که صلاح و تزکیه بایشان می‌بخشد، از توحید خداوند که زداینده خرافات و اوهام و پستی و زبونی است، درک نمی کنند. زیرا هر کس با ایمان و معرفت و یگانگی خداوند می‌شناسد، همتش عالی و نفس او در اثر معرفت به پروردگار جهان و تدبیر کننده آن والا می‌شود، خود را با حاجت خواستن از دیگری خوار نمی کند، از خدا می‌ترسد، بخدا امیدوار است، بر او توکل دارد، هر چه می‌خواهد از او می‌خواهد. اگر

خواسته او از آنهاست که خداوند خلقرا بر تحصیل آن باسباب و تمکین قادر ساخته، آنرا با وسائل که سنن الهیه هستند سلب می‌کند. و اینهمه اسباب و علل موصله الی المطلوب را از خداوند میداند و اگر از آنها نیست بخدای یگانه توجه می‌کند، تا اسبابی را که نمی‌داند خداوند برایش فراهم سازد، یا کسی از خلق را برای برآوردن حاجت او مسخر سازد، مانند پزشکان برای درمان، و نیرومندان برای برداشتن بارها، و علمای راسخین برای بیان حقیقت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۰ و حل مشکلات. اما چنین معتقد عارفی در طلب، هرگز بغیر اسباب معروف و جاری و وسائل معقول و مجرب روی نمی‌آورد، هرگز بطلسم و منتر و بخور و کرامت اولیاء استناد نمی‌کند، و دعا از ایشان نمی‌خواهد. قوله تعالی «فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» و قوله تعالی «بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَ تَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ» و قوله تعالی «إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ فَلا تَخافُوهُمْ وَ خافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» و قوله تعالی «فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِي» و قوله تعالی «وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا» و قوله تعالی «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» و استناد باینها همه از آنست که «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها». مناط سعادت دنیا، ترک شرور ترک منکرات، حرص بر کار خیر، دوری از رذائل، زینت گرفتن از فضائل است، و همین‌ها، و ایمان به خدا و روز جزاء، استعداد برای سعادت آخرت، و بدست آوردن این‌ها جز با تربیت دینی صحیح میسر نیست. و از این جهت است که می‌بینیم عالمترین افراد بصفات نفس و اخلاق بشری و قوانین تربیت صوری. و آداب چه بسا بر ابدان و نفوس خود با اسراف در شهوات. و مال پرستی و جاه طلبی، و فسق، و لذت‌جوئی جنایت می‌کنند، از فواحش، زنا، و لواط، رشوه، و قمار، حسد و کبر، خیانت، بیگانه پرستی، پرهیز ندارند، از آن جهت که «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» معنی حیات روحی و لذات معنوی و سعادت ابدی را درک نمی‌کنند. «يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ». آنگاه می‌گوید، اثبات قلب و نفی فقه ادل است بر حجت، تا اگر میگفت لیس لهم قلوب یفقهون بها، زیرا اثبات قلب که مرجع فهم حجج است، برای جواز تکلیف واجب است، آن گاه بطور تفصیل، مسلمانان عصر حاضر را که تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۱ عقل و چشم و گوش خود را برای دریافت رازهای خلقت، در آفاق و انفس بکار نبسته‌اند، سرزنش می‌کند که چرا دیگران برایشان پیشدستی کرده، و بسیاری از این رازها را گشوده‌اند، و می‌گوید فقه و عدم آن که در قرآن آمده، مراد از آن نه تنها فقه معارف مذهبی است، بلکه فهم همه دانستنیها برای شناخت جهان است که خود پایه و نردبان معرفهٔ اللّه است، و بتفصیل بانواع آن علوم اشاره می‌کند. و نیز بر مفسرین سلف ایراد می‌کند، که چرا این حقائق را برای طالبین فهم کتاب اللّه بیان نکرده‌اند و بعضی از ایشان با وضعی گمراه کننده که افاده جبر، و ما لا یلیق بذات اللّه تعالی، و عزل علل و اسباب از تأثیر می‌دهد، بر گمراهی جاهلان افزوده‌اند. توضیح قصد ما از ذکر بخشی از این مطولات برای آن بود، که خوانندگان بسبک مفسر آشنا شوند، و در ضمن بدانند. در جائی که فهم کامل مراد اللّه از آیات قرآنی تا سرحد عدم ابهام، مترتب بر دانستن تفصیلاتی از علوم اخلاق و کلام و فلسفه اجتماعی و غیره باشد، باید مفسر آنرا یاد کند، زیرا فائده تفسیر و نیز تعریف آن همین است، و بس، فهم مراد اللّه از کلامش بقدر طاقت و امکانات فهم بشری، و مادام که بدست نیاید تفسیر بر آن صادق نیست.

فی ظلال القرآن سید قطب

فی ظلال القرآن سید قطب قوله تعالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ» الایهٔ این انبوه جن و انس که مخلوق برای دوزخ و آماده برای آنند، چرا چنینند. در اینجا دو اعتبار هست. اعتبار اول: آنکه در علم ازلی خداوند مکشوف است. که این مخلوقات پایان کارشان بجهنم کشیده می‌شود، و این چنین بودن مصیر، نیازی باعمال مستحق کننده برای جهنم ندارد، که آن اعمال در عالم واقع فعلیت یابد، علم خداوند تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۲ شامل است و محیط است، و متوقف بر زمان و حرکت در عالم

حادث بندگان نیست. اعتبار دوم: آنکه این علم ازلی که متعلق بزمان و حرکت در عالم حادث بندگان نیست. مجبور کننده بندگان بضلال مستحق کننده برای جهنم نمی‌باشد. همچنانکه نص آیه است. «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها». ایشان قلوبی را که برای فقه دلائل ایمان و هدایت، که در متن عالم وجود و رسالت پیغمبران موجود است، باز نمی‌کنند، در حالی که دلهای مفتوحه و بصیرتهای مکشوفه آنها را درک می‌کند، و ایشان چشمان را باز نمی‌کنند، تا آیات وجود را ببینند، و گوشها را باز نمی‌کنند. تا آیات تلاوت شده خداوند را بشنوند این کارخانه‌های موهوبه را تعطیل می‌کنند، آنها را بکار نمی‌اندازند اینان غافلانه زندگی کرده هرگز تدبیر نمی‌کنند، «أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ». آنچنان کسانی که از آیات خداوندی از پیرامون خود در جهان غافلند، آنچنان کسانی که از اینهمه پدیده‌ها و دگرگونیها غافلند، و دست خداوند را در گرداندن حوادث نمی‌بینند أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ. چارپایان استعدادی فطری خاص خود دارند، که ایشان را راهنمائی می‌کند اما جن و انس با دلهای دریافت کننده، و چشمان بینا و گوشهای خبرچین، دلها و چشمها و گوش‌ها را باز نمی‌کنند، وقتی که غافل می‌گذرند، نه دلهاشان معانی و غایات را گلچین می‌کند نه چشمانشان مشاهده و دلالات را، و نه گوشهایشان وحیها را زیرا ایشان گمراه‌تر از چهارپایانند که باستعدادات فطری خودشان واگزار شده‌اند. آنگاه ایشان از ذخیره‌های دوزخ‌اند، که قدر خداوند در ایشان جاری است بر وفق مشیت او، در وقتی که ایشان را باستعدادات مخصوص آفریده و قانون جزای تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۳ ایشانرا چنین قرار داده، پس ایشان همانند که در علم قدیم خداوند بودند، هیزم دوزخ‌اند از آنگاهی که بودند انتهی کلام السید. کانما و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء

شیخ محمد جواد مغنیه و الکاشف

شیخ محمد جواد مغنیه و الکاشف قوله تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ الایه. خداوند سبحانه هرگز کسی را بقصد تعذیب او نیافریده و نمیآفریند، و آیا خداوند را تعذیب آنان که «لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» خوش میآید؟ خداوند آدمی را برای علم نافع و عمل صالح آفریده است، و همه اسباب فراهم ساز را باو بخشوده، و خرد تمیز دهنده میان گمراهی و راهشناسی باو عطا فرموده، و پیغمبرانی برای بیدار ساختن و هشیار دادن او فرستاده، و باو اختیار راه و انتخاب طریق داده، زیرا حریت در حقیقت قوام انسانیت است، و اگر از او بگیرد، فرقی با جماد نخواهد داشت، اگر براه مرضات اللّه رود مئال او بهشت، و اگر گمراه شود مئال او دوزخ است، و بهمین جهت است که لام لام عاقبت است. و اگر گوئی خداوند فرماید، «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و تو گوئی او را برای علم نافع آفریده و عمل صالح، گوئیم علم نافع و عمل صالح از افضل طاعات است، و در روایت آمده «عالم واحد افضل من الف عابد» و در روایت دیگر «عالم ینتفع بعلمه افضل من عبادة سبعین الف عابد». «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها» هر چیزی که بغایت مطلوب خود نرسد وجود و عدم آن یکسان خواهد بود و از اهم غایات مقصوده از قلب، دریافت دلائل حق است، و از چشم دیدن آنها، و از گوش شنیدن آنها، و آنگاه که این سودها ندهند، گوئی معدوم‌اند، و اطلاق عدم بر آنها رواست، و باقی آن همان مطالب دیگران است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۴ توضیح هر جا مطالب دو یا چندتن از مفسرین همانند باشد دلیل اقتباس مؤخر از مقدم نیست، زیرا خاطره‌ها و ذخائر علوم بر حقائق علمی توارد دارد، از آنجهت که حقیقت واحد است، و با وجود این در پاره‌ای از موارد برای اقتباس دلائلی هست، که اهل ممارست در فن خاص میشناسند.

الميزان علامه طباطبائی قوله تعالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ» الايه. ذرء بمعنی خلق است، و خداوند جهنم را شناسانده که پايان بسياری از جن و انس است، و منافاتی ندارد که در مورد ديگر شناسانده که علت غائی آفرينش آفريدگان رحمت است، که بهشت است در آخرت، مانند «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذلِكَ خَلَقَهُمْ» هود ۱۱۹ زيرا معنی غرض بحسب کمال فعل، و نهايت فعل که بآن ميرسد گوناگون است. بيان بيشتر، اگر نجار بخواهد دری بسازد، اول مقداری تخته آماده می‌کند آنگاه نقشه در را معين می‌کند، سپس آغاز می‌کند پاره کردن و تراشيدن و رنده کردن تا در را تمام کند، در حقيقت کمال غرض او از کارهائی که با چوب می‌کند ساختن در است نه چيز ديگر، اين از يک جهت، اما از جهت ديگر، او از اول ميداند که همه اجزاء آن چوبها و تخته‌ها صالح نيست که در آن درب بکار رود. زيرا برای ساختن در، بايد شکل تخته‌ها را جور کند، و زوائد را بدور ريزد، و اين بدور ريختن زوائد، در قصد اوليه نجار و مراد او داخل است، و اين قصد ضروری است. بنابراين نجار در ساختن در دو نوع غايت و مقصد دارد، يکی غايت کماليه است و آن ساختن در است، دوم غايۀ تابعه است و آن همان است که بخشی از تخته ها را در ساختن در بکار برد، و بخشی را بدور ريزد، زيرا استعداد سازندگی در صورت ندارند. تاريخ تفسير(کمالی)، ص: ۳۷۵ هم چنين است کشاورز، زمينی را می‌کارد، تا گندمی را درو کند، اما همه دانه‌ها سبز نمی‌شود، يا ثمر نمی‌دهد. و بنوعی هدر ميرود. و همه اينها در قصد زارع مندرج است. و هر چند غايت کماليه، محصول گندم باشد مشيت خداوند متعال تعلق گرفت، تا از زمين انسانی بيافريند، که انسان واقعی باشد، و او را پرستش کند، و خداوند او را در رحمت خود داخل نمايد. اما اختلاف استعداداتی که در زندگانی دنيايی با تأثيرات خاصشان بدست می‌آيد، نمی‌گزارد که همه افراد انسانی در مسير واقعی خود گام بردارند و بمقصد نجات رسند، جز افرادی که برای ايشان فراهم شود، و در اين صورت غايات و پايان آنها مختلف می‌شود. بنابراين صحيح است اگر بگوئيم، خداوند در آفرينش انسان قصدی دارد و آن مشمول ساختن ايشان برحمت خويش است، و داخل کردن ايشان در بهشت و صحيح است اگر بگوئيم خداوند درباره اهل خسران و شقاوت قصدی دارد، و آن داخل کردن ايشان در جهنم است، با آنکه ايشان را برای بهشت آفريده، فرق آنست که در اولی غايت، غايت اصليه کماليه است، و در دومی غايت تبعيه ضروريه و قضاء خداوند که متعلق بسعادت سعداء و شقاوت اشقياست، ناظر باين نوع دوم است، زيرا خداوند ما يؤل اليه الامر، و پايان کار را در حين خلق ميداند، پس مريد باين قضاء است. اما باراده تبعی نه اصلی. و بنابراين نوع غايت است، نزول قوله تعالی «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ» الايه و هر آيه‌ای که باين سياق است و بسيارند. و قوله تعالی «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها» اشاره است ببطلان استعداد ايشان، برای واقع شدن در مجرای رحمت، و وزشگاه نفحات ربانی. پس آنچه از آيات خداوندی مشاهده می‌کنند، سودی بحالشان ندارد، تاريخ تفسير(کمالی)، ص: ۳۷۶ و همچنين آنچه از مواعظ اهل حق ميشنوند، يا فطرت ايشان از حجتها و بينه‌ها بايشان تلقين می‌کند، عقل و چشم و گوش در کار خود سود نمی‌رسانند، با آنکه خداوند آنها را برای سود بخشی آفريده است. و خداوند فرمود «لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» الروم ۳۰ مگر آنکه تبديل کننده هم خداوند باشد، در اين صورت آن تغيير يافته هم از خلق خداوند است، «لا يغير ما انعمه علی قوم حتی يغيروا ما بانفسهم». قال تعالی «ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» الانفال ۵۳ پس آنکسی که آنچه اينان دارند باطل ساخته. و کار دلها و چشمها و گوشهای ايشان را فاسد نموده خداوند متعال است سبحانه، آنچه بايشان کرده پاداش کسب ايشان و شوم برايشان است، آنان نعمت خداوند را بتغيير عبوديت دگرگون کردند، خداوند ايشان را کيفر داد، ببستگی دل که با آن نمی‌فهمند، و

پرده بر چشم که با آن نمی‌بینند، و کری گوش که با آن نمی‌شنوند، و همین نشان آنست که روندگان بسوی آتش‌اند. و قوله تعالی «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» نتیجه مطالب مذکور است، و بیان حال ایشان، آنان ما به الامتیاز انسان از حیوان را از دست دادند، و آن تمیز دادن خیر و شر، سودمند و زیان‌آور، نسبت بزندگانی سعادتمندانه از راه چشم و گوش و دل است. و اینکه از میان همه حیوانات تشبیه بانعام شده، با آنکه صفات زشت درندگان در اینگونه مردمان هست، برای آنست که بهره گیری از خوردن و آمیزش کردن، بطبع حیوانی اقرب است، و جلب نفع بر دفع ضرر مقدم است، و آنچه در انسان از قوای دافعه غضبیه است، برای خدمت بقوای جاذبه شهویه است، و غرض نوع برای زندگی حیوانی در درجه اول متعلق بخوردن و تولید مثل است، که بوسیله قوای دافعه آنها را محافظت می کند، در حقیقت آیه مبارکه جاری مجرای، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۷ قوله تعالی «وَ الَّذِینَ کَفَرُوا یَتَمَتَّعُونَ وَ یَأْکُلُونَ کَما تَأْکُلُ الْأَنْعامُ وَ النَّارُ مَثْویً لَهُمْ» محمد ۱۲ میباشد. اما بیشتر و بدتر بودن ایشان از انعام در ضلالت، که لازمه‌اش ثبوت نوع ضلالتی در انعام است، باید گفت که ضلالت در انعام امری نسبی و غیر حقیقی است، زیرا اینان بحسب قوای خود که همتشان را بر خوردن و آشامیدن و آمیزش کردن مقصور ساخته، راه‌یابی طبعی دارند، که در آن گمراه نمی‌شوند، و سعادتشان همان است، و مستحق ذم نیستند، و ضاله بودن آنها برای قیاسی است که با سعادت جاودانی انسانی میشود. اما اینگونه مردمان که دل و چشم و گوششان بسته است، برای کسب سعادت بوسیله این آلات مجهزند اما آنها را فاسد کرده، و اعمال آنها را ضایع ساخته‌اند، و آنها را همچون چشم و گوش و دل حیوانات ساخته‌اند، و همچون افعال فقط آنها را در تمتع از لذتهای شکم و فرج بکار می‌برند، بنابراین از انعام گمراه‌ترند. و قوله تعالی «وَ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» نتیجه و بیان حال دیگر ایشان است، و آن این است که حقیقت غفلت همان است که پیش ایشان است، که بمشیت خداوند چون لباسی است که بر ایشان پوشانیده است، بهمان طبعی که دلها و چشمها و گوشهای ایشان را مهر کرده است، غفلت مایه هر ضلالت و باطل است.

طبری و جامع البیان

طبری و جامع البیان قوله تعالی «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّکُمْ وَ آخَرِینَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ یَعْلَمُهُمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَیْءٍ فِی سَبِیلِ اللَّهِ یُوَفَّ إِلَیْکُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ» انفال ۶۰. و اعدوا لهوء لاء اللذین کفروا بربهم، اللذین بینکم و بینهم عهد، اذا خفتم خیانتهم و غدرهم، ایها المؤمنون باللّه و رسوله، ما استطعتم من قوة، یقول ما اطقتم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۸ ان تعدوه لهم، من الالات التی تکون قوة لکم علیهم، من السلاح و الخیل، «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّکُمْ» یقول تخافون باعداءکم ذلک عدو اللّه و عدوکم من المشرکین. مردی از جهینه گفت پیغمبر فرمود «الا ان الرمی هو القوة» «الا ان الرمی هو القوة». عقبة بن عامر گفت از پیغمبر شنیدم بالای منبر سه بار گفت «الا ان القوة الرمی» و بچهار طریق از عقبة بن عامر آنرا نقل می کند، عکرمة گفت مراد از قوه دژهایند و از خیل مادیان، مجاهد برای جهاد آماده می‌شد و با او جوالقی بود، گفت این از قوه است، سدی گفت مراد سلاح است. «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّکُمْ» مجاهد از ابن عباس گفت ای تخزون به عدو اللّه و عدوکم و نیز سعید بن جبیر و عکرمه از ابن عباس چنین گفتند. یقال ارهبت العدو و رهبته، و قول طفیل غنوی از آنست. ویل ام حی دفعتم فی نحورهم ببنی کلاب غداة الرعب و الرهب آنگاه طبری گوید، صواب آنست که گفته شود، خداوند مؤمنین را به آمادگی برای جهاد و جنگ افزارها فرمان داده است، و آنچه می‌توان در جنگ با دشمنان خدا و خودشان با آن نیرو گرفت، خواه سلاح باشد خواه رمی و پرتاب و خواه رهرواران چابک، و روا نیست آنرا بنیروئی خاص بدون نیروی دیگر اختصاص داد. اگر کسی گوید پیغمبر در خبر آنرا خاص رمی فرموده، گوئیم هیچ دلیلی

در خبر نیست که آنرا خاص رمی گرداند. زیرا رمی یکی از معانی قوهٔ است، و شمشیر و نیزه و دیگر جنگ افزارها نیز از نیروهای کوبنده است برای دشمنان. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۷۹

التبیان شیخ طوسی

التبیان شیخ طوسی قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ الایهٔ. خداوند مؤمنان را فرمان داد. تا آنچه در قدرت دارند اعداد سلاح و آلات جنگ و اسبان و دیگر چیزها کنند، و اعداد در لغت اتخاذ چیزی است برای چیز دیگر، از آنچه در پیشبرد کارش محتاج بآن است، اما اگر اتخاذ برای خود آن چیز بود نه بخاطر چیز دیگر اعداد نیست، و استطاعت بمعنی مطیع بودن جوارح است برای انجام کاری، و نبودن منع در آن، می‌گوئی استطاع استطاعهٔ، و طاوع مطاوعهٔ، و اطاع طاعهٔ، و تطوع تطوعا، و رباط بمعنی بستن که از عقد آسانتر باشد، ربطه یربطه ربطا، و رباطا و ارتبطه ارتباطا، و رابطه مرابطهٔ. و هاء ضمیر در ترهبون به، راجع است برباط، و مفرد بودن آن برای مفرد بودن لفظ رباط است، و هر چند در معنی جمع است، زیرا مانند جراب و قراب و ذراع است، و ارعاب برانگیختن نفس است بترس و بیم، گوئی ارهبه ارهابا، و رهبته ترهیبا، و رهب رهبهٔ، و رهب ترهبا، و استرهبه استرهبا با شیخ هم قوه را از طریق عقبهٔ بن عامر برمی تفسیر می‌کند، و در باب لا تعلمونهم چون اخبار طبری را نقل میکند. گمان میرود که تفسیر طبری در دسترس او بوده است.

مجمع البیان طبرسی

مجمع البیان طبرسی قوله تعالی أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ الایه. در اعدوا لهم ما استطعتم گوید، این فرمانی است از خداوند، که پیش از بر خورد با دشمن اعداد سلاح کنند، و معنایش آنست که آماده سازید برای مشرکان آنچه در قدرت دارید، از آنچه در جنگ به آن نیرومند می‌شوید، از مردان جنگی و ابزار جنگ، ترهبون به یعنی بترسانید بوسیله ان نیروهائی که برای ایشان آماده ساخته‌اید، در معانی لغوی، بعضی از آنچه را شیخ طوسی آورده نقل کرده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۰

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ الایه. زمخشری گوید ممکن است، رباط جمع ربیط باشد، مانند فصیل و فصال، و همچنین جائز است که و من رباط الخیل برای تخصیص باشد، از بین ما یتقوی به، کقوله و جبریل و میکال، گویند از ابن سیرین پرسیدند از کسیکه ثلث مال خود را در حصون وصیت کرده باشد، گفت با آن اسبان برای جهاد بخرند، باو گفتند او برای حصون وصیت کرده، گفت مگر قول شاعر را نشنیده‌اید که گوید: ان الحصون الخیل لا ـ مدر القری. و ضمیر در به عدوکم راجع است بما استطمتم.

ابو حیان و بحر المحیط

ابو حیان و بحر المحیط قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ چون در جنگ بدر مسلمانان بدون استعداد کافی شرکت جستند، و هر چند به اراده خداوند پیروز گشتند، اما چون کفار خواهی نخواهی خود را برای تلافی آماده می‌کردند، و بایستی سنت اللّه جاری در خلق اعمال گردد. خداوند مسلمانان را فرمان آمادگی کامل میدهد، و ضمیر در لهم هر چند عائد بکفار مذکور در

آیات قبل است، اما تعمیم دارد، و کفار هر دوره بعدی را شامل است، و مراد از قوه ظاهرا عموم است در هر چیزی که مایه نیرو گرفتن در جنگ است، و هر چند مفسرین در موارد خاص یاد کرده باشند، و مراد از آن تمثیل است مانند رمی و خیل، و همچنین پردلی و اتفاق کلمه. و دژهای استوار و ابزار جنگ. و خواربار و پوشاک و امثال آنها. و مقصود از حدیث عقبه آنست که معظم قوه رمی است، مانند الحج عرفه آنگاه احادیثی در فضیلت رمایه نقل می کند، رباطا لخیل نگهداری آنها از پنج تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۱ ببالاست، و ابن عطیه گفت که رباط جمع ربط است، مانند کلب و کلاب، و جائز است که مصدر باشد، مانند صاح صیاحا، و ضمیر در ترهبون به عائد است بلفظ ما در ما استطعتم، و بعضی گفتند بر اعداد، و بعضی بر رباط، و بعضی بر قوه و ترهبون حلل است از ضمیر و اعدوا، یا از ضمیر لهم، بعضی یرهبون بیاء مثناة تحتانی خوانده اند، و نیز تخزون بجای ترهبون به.

قرطبی و الجامع لاحکام القرآن

قرطبی و الجامع لاحکام القرآن قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ قرطبی گوید اگر خداوند می‌خواست هر آینه دشمنان دین را با مشتی خاک منهزم می‌ساخت، اما چون اینجا دار اختیار و ابتلاء است، مسلمانان را امر به اعداد اسباب فرمود. آنگاه تفاسیری که در مراد از قوه چیست و قبلا هم گفته شد می‌آورد و نیز احادیثی در مدح تیر اندازی و اسب سواری، و اینکه ذکر آنها با عطف بر قوه، برای تأکید اهمیت این دو در ابزارهای جنگی است. و در آخر گوید بعضی از علمای ما از این آیه استدلال کرده‌اند، بر جواز وقف فی سبیل اللّه. ابو حنیفه قائل است بمنع، و شافعی قائل بجواز، بدلیل آنروایت که زنی شترش را در راه خدا گزارده بود، شوهر او خواست بحج رود از پیغمبر پرسید او فرمود «ادفعیه الیه لیحج علیه فان الحج فی سبیل اللّه. و از آن جهت که آن مالی است قابل انتفاع، و وقف هر مال قابل انتفاعی جائز است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۲

بحرانی و البرهان

بحرانی و البرهان قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ الایه محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن عمران بن موسی عن الحسن بن ظریف عن عبد اللّه بن المغیرة رفعه قال قال رسول اللّه، فی قول اللّه عز و جل، وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ» قال «الرمی» عنه باسناده عن احمد بن محمد عن سعید بن جناح عن ابی خالد الزیدی عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام «قال دخل قوم علی الحسین بن علی (ع) فرأوه مختضبا بالسواد فسألوه عن ذلک فمدیده الی لحیته ثم قال امر رسول اللّه (ص) فی غزاة غزاها ان تختضبوا بالسواد لیقووا به علی المشرکین». ابن بابویه مرسلا فی الفقیه قال الصادق (ع) «الخضاب بالسواد انس للنساء و مهابة للعدو» قال قال علیه السلام فی قول اللّه عز و جل «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ قال منه الخضاب بالسواد» و قال قال علی علیه السلام فی قول اللّه عز و جل وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ القوة الرمی». العیاشی عن محمد بن عیسی عمن ذکره عن ابی عبد اللّه (ع) فی قول اللّه و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة قال سیف و ترس». عن جابر الانصاری قال قال رسول اللّه (ص) «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ قال الرمی».

شیخ محمد عبده و المنار

شیخ محمد عبده و المنار قوله تعالی وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ الایه. الرباط فی اصل اللغة حبل تربط به الدابة کالربط (بالکسر و

رباطا الخیل حبسها و اقتناؤها). تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۳ خداوند بندگان مؤمن خود را فرمان داده، که برای جنگی که برای دفع ظلم و شر و حفظ قدرت. و دعوت بحق و عدل. و فضیلت، گریزی از آن نیست مستعد باشند، بدو امر، اول: آماده ساختن همه وسائل قدرت در حد توانائی، دوم نگهداری سوارکاران در مرزها، و جاهائی که راه نفوذ و حمله دشمنان است، و مراد آنست که برای امت اسلام همیشه در آنجا نیروئی مستعد باشد، تا دشمن نتواند مسلمانان را غافلگیر کند، و قوام این نیرو سوارکاران چابک، و اسبان آزموده و دونده است، که بتوانند با سرعت اخبار را بمراکز مخصوص برسانند، و هم تا رسیدن امداد، از مرزها دفاع کنند. و از اینجهت است، که شارع اینهمه درباره اسب سفارش کرد، آنرا گرامی داشته است، زیرا همین دو امرند که در تمام ادوار، دولتها برای جنگ بآنها اعتماد میکنند، و خصوصا در این دوره که فنون جنگی و جنگ افزارها تا حد حیرت‌آوری تکامل یافته‌اند. و معلوم است که اعداد قوه چون باید در حد مستطاع انجام پذیرد، در هر دور و زمانی بحسب مستطاع باید باشد، آنجا که پیغمبر بروایت عقبهٔ بن عامر فرموده است، (القوهٔ الرمی) برای آنست که هر یک از رمی و رباط اعظم ارکان استعدادات جنگی است. اما تیر اندازی برای آنکه دفع دشمن از دور سالمتر از جنگ تن بتن است و اطلاق رمی در حدیث شامل همه وسائلی است که میتوان از دور پرتاب کرد، و دشمن را با آن کشت، مانند تیر کمانی، و انواع تیرهای باروتی، و پرتابهای منجنیقی، و بمبهای طیاره‌ای، (و موشکهای گوناگون هدایت شونده و قاره پیما، و اشعه‌های گوناگون کشنده). و هر چند در عصر نبوی مجهول و ناشناخته بوده‌اند، زیرا هم لفظ شامل آنهاست، هم سیاق مراد بودن آنرا افاده میدهد، و این لفظ عام و شامل، خود از تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۴ اعجاز قرآنست، و اخبار آن بغیب، و امر امت بمستطاع شامل همه زمانها و همه مکانهاست، مانند سائر خطابات تشریعی، حتی آنهائی که برای سبب معینی وارد شده‌اند. زیرا بر طبق قواعد اصولی، عبرت بعموم لفظ است نه بخصوص سبب پس بر مسلمین این عصر واجب است، بنص قرآن ساختن توپ و نارنجک و هواپیما و موشک و تانک و زیردریایی و امثال آنها، و همچنین واجب است فرا گرفتن علومی که مقدمه این اعداد است، همچنین واجب است تحصیل فنون جنگی در دانش گاههای عالی نظامی، در اخبار هم آمده که در جنگ خیبر مسلمانان منجنیق بکار برده‌اند، و معلوم است که غایت مستطاع در آن زمان و مکان همان بوده است. همچنین همه صناعاتی که مدار زندگانی بر آنها است واجب است، بر مسلمانان که بدانند، زیرا از باب ما لا یتم الواجب الا به واجبند، و ندانستن آنها وهنی در اسلام. و باعث تجری و عدم رعب دشمنان اسلام است. و چون آلوسی بغدادی مفسر مشهور در زمان خود، بمضی از این ادوات جنگی نو اختراع را دیده است، گوید «و انت تعلم ان الرمی بالنبال الیوم لا یصیب هدف القصد من العدو، لانهم استعملوا الرمی بالبندق و المدافع، و لا یکاد ینفع معهمانیل، و اذا لم یقابلوا بالمثل عم الداء العضال، و اشتد الوسال و النکال، و ملک البسطیهٔ اهل الکفر و الضلال، فاللذی اراه و العلم عند اللّه تعالی، تعین تلک المقابلهٔ علی ائمهٔ المسلمین و حماهٔ الدین، و لعل فضل ذلک الرمی یثبت لهذا الرمی لقیامه مقامه، فی الذب عن بیضهٔ الاسلام، و لا ادی ما فیه من النار، للضرورهٔ الداعیهٔ الیه الا سببا للفوز بالجنهٔ ان شاء اللّه تعالی، و لا یبعد دخل مثل هذا الرمی فی عموم قوله تعالی «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». آنگاه شیخ محمد عبده گوئی تعجب کرده، که چرا آلوسی با ترس و لرز و احتیاط رأی خود را ابراز داشته است. و حال آنکه قبل از او علماء بعموم نص جازم بوده‌اند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۵ از آنجمله امام رازی که در تفسیر قوه گفته، یکی از اقوال رمی است و سپس گوید قال اصحاب المعانی، الاولی ان یقال ان هذا عام فی کلما یتقوی به علی حرب العدو، و کل ما هو آلهٔ للغزو و الجهاد، فهو من جملهٔ القوهٔ. و برای التجاء آلوسی برأی و اجتهاد سببی نمی‌توان حدس زد، مگر ترس از معممین معاصر خود، وگرنه شمول حکم، نص قرآن است، و محتاج باستنباط نیست. البته اسلام آتش گشادن بر ذوی الارواح را ممدوح نمی‌داند، اما در جائیکه اضطرار و احتیاج اقتضاء کند روا خواهد بود، کما قال تعالی «وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما

عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» قوله «لا- تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» ای لا- تعلمون الان عداوتهم او لا- تعرفون ذواتهم و اعیانهم بل اللّه یعلمهم و هو علام الغیوب. و بعد از ذکر اقوال گوید معنی عام است، هم در آنها که در زمان پیغمبر بودند از کفار و منافقین، هم آنهائی که بعدا می‌آیند از انواع دشمنان مسلمانان و دشمنان خدا، و باید دانست که عدم علم ایشان بآنها هنگام نزول است، و مانعی در کار نیست که بعدا و در وقت لزوم ایشانرا بشناسند، (زیرا شناخت دشمن خود از اهم اعدادات است.) آنگاه در تفسیر «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» با تفصیلاتی گوید، این آمادگی همانست که در اصطلاح امروز آنرا صلح مسلح مینامند، زیرا همیشه جنگها بر علیه ملتهای ضعیف برپا میشود، و هر کس قوی و مستعد است کمتر مورد تجاوز واقع میشود. بنابراین آمادگی و ارهاب خود مایه جلوگیری از جنگ است، نه باعث ایجاد جنگ و اسلام برای برقراری بیشتر صلح مسلمانان را بآمادگی فرمان داده است، و معلوم است که ارهاب برای بازداشتن دشمن از خیال جنگ است، نه تشویق او بجنگ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۶ توضیح در تفاسیر فی ظلال القرآن و الکاشف و المیزان در تفسیر آیه مطالبی که متقدمین نگفته باشند موجود نیست بنابراین از تفصیل جداگانه خودداری نمودیم و نیز نظر آلوسی در تفسیر آیه در ضمن تفسیر المنار گفته شد.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» النحل ر ۱۲۵ دعوت کن ای محمد، آن را که خداوند ترا بسوی او فرستاده، دعوت بفرمانبرداری او، «إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ» بسوی شریعت و نظامات پروردگارت، آنچنان شریعتی که برای خلق خود تشریع فرموده و آن اسلام است، «بِالْحِكْمَةِ» بوسیله وحیی که خداوند بتو وحی کرده، و کتابی که بر تو نازل می‌سازد «وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» به عبرتهای نیکو و آموزنده‌ای که خداوند آنها را در کتاب خود حجت بر ایشان ساخته، و در تنزیل خود یادآوری بآنها فرموده، مانند همینهائی که در این سوره برای ایشان از حجتها بر شمرده، و بیادشان، آورده از نعمتهای خویش «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یعنی با ایشان مخاصمه کن، بخصومتی که از امثال و نظائرش نیکوتر است، باینگونه که از آزار ایشان بخود چشم‌پوشی، و در وظیفه خود که تبلیغ رسالت پروردگارت بایشان است کوتاهی نکنی، و اهل تأویل نیز چنین گفته‌اند مجاهد گفته «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یعنی آزار ایشان را بر خود نادیده گیر. «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ» ای محمد پروردگارت خود آگاهتر است، بآنکه از راه راست کج شده، و داناتر است، به آنکه در راه راست گام بر میدارد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۸۷

التبیان

التبیان قوله تعالی ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ الایه حکمت لفظی است مشترک میان معرفت و فعل مستقیم، زیرا هر یک از این دو ممتنع الفساد است، و قدیم تعالی شأنه همیشه حکیم است یعنی همیشه عالم است اما درباره او تعالی نمی‌توان گفت، لم یزل حکیما یعنی همیشه حکیم است در آنچه از عقل مستقیم سزاوار آنست، و دعوت بحکمت دعوت خلق است بافعال حسنه‌ای که در استحقاق مدح و ذم دخیلند و ثواب مترتب بر آنهاست. زیرا از قبائح زجر می‌شود، و هرگز دعوت بآنها نمی‌شود. و بفعل مباح دعوت نمی‌شود، زیرا عبث است، و دعوت منحصرا یا بواجب است یا بمستحب که استحقاق مدح و ذم بدنبال فعل

و ترک آنهاست، و حکمت، دانستن مراتب افعال است، در حسن و قبح، و صلاح و فساد، و حکمت از آنجهت گویند که بمنزله مانع از فساد است، و اصل حکمت منع است. جریر گوید: ابنی حنیفۀ احکموا سفهائکم انی اخاف علیکم ان اغضبا یعنی از سفاهت منعشان کنید، و فرق میان حکمت و عقل آن است، که عاقل کسی است که بر منع فساد تصمیم دارد، و حکیم کسی است که راه منع فساد را می‌داند، و هر حکمتی که در ترک آن حق نعمت ضایع می‌شود، بر مکلف واجب است آن را طلب کند، خواه از اقسام معرفت باشد، یا از اقسام عمل، و معنی موعظه حسنه، بازداشتن از قبیح است، بطریق ترغیب در ترک آن، و بیم دادن در فعل آن، و خوار شمردن آن که از اینراه دلها تا حد خشوع نرم می‌شود بعضی گفتند مراد از حکمت نبوت است، و موعظه قرآن است، «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» جدال برگرداندن خصم است از مذهبش از راه احتجاج «بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» که در آن تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۳۸۸ نرمش و وقار و بردباری باشد، با یاری حق بوسیله حجت و دلیل، آنگاه خبر میدهد که «إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ» الایه.

مجمع البیان طبرسی

مجمع البیان طبرسی در و جادلهم بالتی هی احسن گوید: مجادله کند به آن اندازه که احتمال آن را دارند چنانچه در خبر آمده «امرنا معاشر الانبیاء ان نکلم الناس علی قدر عقولهم

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری «إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ» یعنی با سلام، و حکمت گفتار صحیح و استواری است که دلیل روشنگر حق و زداینده شبهه باشد، موعظه حسنه آنست که شنونده بداند، که قصد تو خیرخواهی و سود اوست، و جائز است که مراد از آن کتاب اللّه باشد، یعنی ایشانرا بکتابی بخوان که سراسر حکمت و موعظه حسنه است. «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» یعنی راهی که بهترین راه مجادله است، با نرمش و آرامش، بی‌تندی و خشم و زورگوئی «إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ» به ایشان داناتر است، هر کس خیری در او هست موعظه اندک و نصیحت کوتاه او را بس است، و آنکه بی خیر است چاره‌سازیها بدردش نمی‌خورد، گوئی آهن سرد کوبیدنست.

جامع الاحکام قرطبی

جامع الاحکام قرطبی در آن یک مسئله هست، این آیه در مکه نازل شده، در وقتی که پیغمبر مأمور بود تا با قریش بطریق ملائمت رفتار کند، و دعوت را بر پایه لطف و نرمش و بی خشونت انجام دهد، و همچنین درباره مسلمانان باید تا روز قیامت طریق و روش دعوت چنین باشد. در اینصورت آیه از جهت عاصیان موحد محکمه است، اما از جهت کفار منسوخ بآیات قتال است، بعضی هم گفته‌اند درباره کفاری که امیدی بایمان ایشان بدون جنگ می‌رود نیز محکمه است نه منسوخه و اللّه اعلم. تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۳۸۹

منهج الصادقین مولی فتح اللّه

منهج الصادقین مولی فتح اللّه تفسیر آن مختصر و مطلب تازه‌ای ندارد.

البرهان بحرانی

البرهان بحرانی قوله تعالی ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ الایه الامام ابو محمد العسکری فرمود، حضرت صادق علیه السلام در وقتی که در محضرش راجع بجدال در دین گفتگو بود و اینکه پیغمبر صلی اللّه علیه و آله و سلم و ائمه معصومین سلام اللّه علیهم اجمعین، به تحقیق از آن نهی فرموده‌اند. پس حضرت صادق (ع) فرمود، بطور مطلق از آن نهی نشده است بلکه نهی از جدال بغیر احسن شده، آیا قول خداوند را نشنیده‌اید که فرماید: «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْکِتابِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» و قول خداوند «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ». پس جدال باحسن را علماء مقرون بدین ساخته‌اند، و جدال بغیر احسن حرام است، خداوند آن را بر شیعیان ما حرام فرموده، چگونه خداوند همه جدالها را حرام کند، و اوست که می‌گوید: «وَ قالُوا لَنْ یَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ کانَ هُوداً أَوْ نَصاری تِلْکَ أَمانِیُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ» البقرة ۱۱۱. خداوند علم صدق و ایمان را ببرهان مقرر ساخته، و آیا برهان را در غیر جدال باحسن می‌آورند، گفتند یابن رسول اللّه (ص)، پس جدال باحسن و جدال بغیر احسن چیست؟ فرمود: اما جدال بغیر احسن، چنان است که با مبطلی مجادله کنی و او باطلی بر تو عرضه دارد، و تو او را با حجتی از حجتهائی که خداوند منصوب ساخته رد نکنی، لکن او را انکار کنی، یا حقی را انکار کنی که آن مبطل بخواهد با آن برای باطل خود کومک گیرد، و تو آن حق را انکار کنی از ترس آنکه آن حجت بر تو استوار گردد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۰ زیرا تو نمیدانی راه خلاص از باطل او چیست، و اینگونه بر شیعیان ما حرام است که باعث فتنه شوند. هم بر ضعفای برادران خود، هم بر مبطلین، اما مبطلون ایشان، ضعف ضعیف از شما را آنگاه که مجادله کند، و در دست ایشان ناتوان باشد حجتی بر باطل خود قرار میدهند، اما ضعیفان از شما. ایشان از دیدن زبونی محق بدست مبطل، دلهایشان غمگین میشود. اما جدال باحسن، همان است که خداوند پیغمبرش را بآن امر فرموده، تا با آنان که انکار بعث بعد از موت و احیاء موتی می‌کنند مجادله کند و بطور حکایت از ایشان گفته، «وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ» و خداوند در رد بر او فرموده ای محمد بگو: «قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ الَّذِی جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ» تا آخر سوره یس. پس خداوند از پیغمبرش خواست، تا با مبطلی که گفت چگونه رواست که خداوند این استخوانهای پوسیده را مبعوث دارد، مجادله کند، و گفت «قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» آیا کسی که ابتداء لا عن شیء آن را آفریده، از اعاده آن پس از پوسیدگی ناتوان است، بلکه ابتداء کردن نزد شما از اعاده دشوارتر است، پس از آن گفت «الَّذِی جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً». یعنی همچنانکه آتش گرم در درخت سبز و تر پنهان است، و پس از آن بیرونش می‌آورد. بشما فهماند که او بر اعاده پوسیده اقدر است، آنگاه گفت «أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ» الی آخر السورة، یعنی هرگاه آفریدن آسمانها و زمین در اوهام شما بزرگتر و عجیب‌تر است، و شما را قادر ساخته که اعاده پوسیده را با آن بسنجید. چگونه آفرینش این عجیبتر و دشوارتر را جائز می‌دانید. اما آنچه سهل‌تر است مانند اعاده پوسیده روا نمی‌دارید، و حضرت صادق (ع) فرمود، این است جدال باحسن، زیرا در آن است بریدگی بند کافران و تباه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۱ شدن شبهه ایشان، اما جدال بغیر احسن آنست که حقی را انکار کنی که نمی‌توانی میان آن و باطل مجادل با خود فرق گزاری، و هر آینه باطل او را بانکار حق دفع میدهی، و همین است که حرام است. زیرا مثل آنست، او حقی را انکار کرده، و تو حق دیگر را انکار کرده‌ای در این وقت مردی برخاست و گفت یابن رسول اللّه، آیا پیغمبر (ص) مجادله میکرد، حضرت صادق (ع) فرمود، هر چه بپیغمبر گمان بری، اما گمان مخالفت خداوند باو مبر، مگر نه خدا فرمود «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» و گفت «قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» برای مثل زدن، آیا گمان می‌بری که رسول

اللّه (ص) مخالفت امر خداوند کرده» و بآنچه خداوند فرمانش داده مجادله نکرده، و بآنچه خداوند فرمانش داده که خبر دهد خبر نداده است!

روح المعانی آلوسی

روح المعانی آلوسی ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ قاطبه امت را دعوت کن، مفعول ادع محذوف شده تا دلالت بر تعمیم کند، و جائز است تقدیر افعل الدعوة، که قصد از آن ایجاد نفس فعل باشد. اشعارا باینکه عموم دعوت مستغنی از بیان است. و مقصود از امر ایجاد دعوت است بر وجه مخصوص، «إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ» یعنی باسلام، که گاهی از آن بصراط مستقیم و گاهی بملت ابراهیم تعبیر شده، عنوان ربوبیت با اضافه بکاف خطاب برای تشریف مقام پیغمبر است، و فیه ما لا یخفی، «بالحکمة» بگفتار استوار، و آن حجت قاطعی است که شبهه را از بین می‌برد، و در بحر آمده که حکمت کلام صوابی است که بهترین موقع را در نفس بدست آورد. «و الموعظة الحسنة» یعنی خطابات قانع کننده، و عبرتهای سود دهنده، که آشکار کند، قصد واعظ خیرخواهی و نصیحت است، «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یا با معاندانشان، بوجهی که احسن است مناظره کن، که بهترین طرق مجادله تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۲ همین است، از بکار بردن رفق و لین، و برگزیدن وجه آسان‌تر، و استعمال مقدمات مشهوره، برای فرو نشاندن التهاب ایشان، همچنان که خلیل الرحمن بکار برد. و باید دانست که معتبر در دعوت، از بین صناعات خمس، (برهان خطابه جدل شعر و مغالطه) سه است، یعنی برهان، خطابه، و جدل، همچنانکه در آیه مبارکه باین سه اشاره شده و تفاوت دعوت پیغمبر وابسته بتفاوت مراتب مردم در عقل و فهم است، که آنان بر سه گونه‌اند. اول: اصحاب نفوس تابناک، که استعداد ایشان برای درک معانی قوی است، و انجذاب ایشان بمبادی عالیه سریع و نیرومند است، مائل بتحصیل یقینند با اختلاف مراتب آن، اینانرا باید بطریقه حکمت دعوت نمود. دوم: عوام که دارای نفوس تیره‌اند، و استعداد ایشان ضعیف است، به محسوسات الفت شدید دارند، تعلق ایشان برسوم و آداب و عادات قوی است، از فهم برهان قاصرند، اما عنادی ندارند، و ایشان را باید بطریق موعظه، حسنه دعوت نمود. سوم: اهل عناد و مجادله به باطل برای امحای حق، که بر آنان تقلید گذشتگان غالب، و عقائد باطل در ایشان راسخ است، بطوری که موعظه و عبرت سودشان نمی‌دهد، و ناچار باید با جدل ایشان را ساکت کرد. و بر چموشی ایشان مهار زد، و همینها هستند، که پیغمبر (ص) مأمور است در دعوت ایشان مجادله بوجه احسن را بکار برد. و از آنجهت مغالطه و شعر در دعوت یاد نشده، که شأن پیغمبر (ص) از شعر و تغلیط اجل و ارفع است، زیرا بنای شعر بر خیال است، و بنای مغالطه بر کذب و این هر دو از شأن پیغمبر بدورند. در آخر آلوسی نقل قول مفصلی از شیخ احمد احسائی رئیس کشفیه درباره مراتب دعوت می‌کند، که هر چند معلوم می‌شود مورد اعجاب آلوسی است اما صحیح نیست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۳ زیرا احسائی مجادله باحسن را در برابر علمای قشری (باصطلاح خودش) قرار میدهد، و جائی برای طرز دعوت معاندان حق که بحکمیت و موعظه حسنه هدایت نمی‌شوند باقی نمیگذارد.

المراغی بجای المنار

المراغی بجای المنار مطلب مهم و تازه‌ای ندارد.

فی ظلال القرآن سید قطب

فی ظلال القرآن سید قطب (ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ) در جدال احسن ترزیل و تقبیح نباید راه یابد، تا طرف بداند قصد دعوت کننده غلبه در جدل نیست، بلکه وصول بحق و اقناع بآن است، نفس بشری در هیچ حالی کبریای خود را از دست نمی‌دهد و از رأی خود جز برفق و ملایمت تنزل نمی‌کند. اگر احساس عقب نشینی کند بر عناد خود اصرار می‌ورزد، و تنزل از رأی را تنزل از هیبت و مقام خود می‌داند. در جدال احسن بطرف تفهیم می‌شود، که ذات او، آبروی او و احترام او مصون است، و داعی قصدی جز کشف حقیقت ندارد. و این هم محض اطاعت از فرمان خداوند و خالص برای اوست، و فرموده خداوند إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ. ایمانی است بر اینکه لجاج در جدل لزومی ندارد، و جدال با حسن تنها برای اطاعت فرمان و بیان حقیقت است. اما اگر جدال از نطاق سخن فراتر رفت، عمل مادی می‌شود، و باید بوسائل دفاع آماده گشت، و در حدود عدل، کرامت دعوت را محفوظ داشت، مؤمنین اباهٔ الضیم‌اند، و داعیان حقند، و العزهٔ للّه جمیعا. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۴

الکاشف مغنیه

الکاشف مغنیه ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ الایه آیه ما را بمطالب ذیل ارشاد می‌کند. اول: آنکه دعوت باید برای حق و از هر شائبه خالص باشد، هر کس بغیر حق دعوت کند دعوتش فساد و ضلال است، و گناه بارتر از همه آن کس است که دعوت بحق را طریق رسیدن بجاه و مال و مقام کند، همچنانکه طالبان ریاست و زعامت می‌کنند، چه رجال دین، چه رجال دنیا. دوم: آنکه دعوت بحکمت و موعظه حسنه باشد، و معلوم است که قوام حکمت بعلم و عقل است، با عقل میان داعی حق و داعی باطل تمیز میتوان داد، و میان خیر و شر، باید احوال مخاطبین را شناخت، و طریقه دعوت هر یک را از مراتب نرمش و شدت تشخیص داد. با اسلوبی که خودش بفهمد بخطا رفته است. برخورد نخستین با توبیخ و سرزنش حماقت است، و از قدیم گفته‌اند، التلویح ابلغ من التصریح. و موعظه حسنه همان است که غرض مطلوب را محقق میسازد، کما قال تعالی «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَ ما يُلَقَّاها إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ ما يُلَقَّاها إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» فصلت/ ۳۵.

المیزان طباطبائی

المیزان طباطبائی ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ، خداوند متعال امر بدعوت فرموده بیکی از این امور، حکمت، موعظه حسنه، و جدال احسن، که از انحاء دعوت است، و هر چند بمعنای اخص دعوت نیست. در مفردات راغب آمده، حکمت اصالت حق است بعلم و عقل، و موعظه تذکیر بخیر است بوجهی که دل را نرم کند و برقت آورد، و جدال مفاوضه است بر سبیل منازعه و مغالبه. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۵ و فرموده خداوند، بر اصطلاح منطقی منطبق است، که برهان و خطابه و جدل باشند. اما چون خداوند موعظه و جدل را مقید، فرموده، معلوم میشود موعظه‌ای هست که حسنه نباشد، و جدالی است که احسن نیست در این صورت مراد خداوند موعظه مقید بحسن و جدال مقید باحسن است، و با جدال غیر احسن نباید احیاء حقی با ماته حق دیگر نمود، مگر از باب مناقضه. مجادل باید از آنچه خصم را بر رد و عناد تهییج می‌کند، و بلجاج و مکابره میکشاند احتراز کند، استعمال مقدمات دروغ و لو خصم تسلیم آن باشد نباید بکند، مگر در مقام مناقضه، از تعبیرات زننده و تحقیر خصم و سب و شتم و هر نوع جهالت دیگر باید پرهیز کند. اما آنکه گفته مجادله از اقسام دعوت نیست، بلکه غرض از آن الزام و افحام است، صحیح نیست، و این در اثر غفلت از حقیقت قیاس جدلی است، هر چند افحام غایت قیاس جدلی است، اما غایت

همیشگی آن نیست، چه بسا که مقدمات قیاس جدلی از مقدمات مقبوله یا مسلمه باشد، علی الخصوص در امور عملیه و علوم غیر یقینیه، مانند فقه و اصول و اخلاق و فنون ادبیه، و مقصود از آن افحام و الزام نباشد، و گذشته از اینها الزام و افحام خود نوعی دعوت است، همچنانکه موعظه حسنه دعوت است، و هر چند صور آنها مختلف باشد، اما تغییر سیاق در آیه درباره جدال، معنی منازعه و مغالبه را می‌رساند.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» المؤمن/ ۱۶. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۶ خداوند میفرماید، او رفیع الدرجات است، و رفع رفیع بر ابتداء است، و اگر منصوب خوانده شود رد بر اللّه در قوله تعالی «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ» (در آیه قبل) نیز درست است، «ذو العرش» صاحب سریری که محیط بهمه چیز است، و قوله (يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ) یعنی وحی را از امر خویش بر هر کس از بندگانش بخواهد نازل می‌کند. در معنی روح در این مورد اختلاف کرده‌اند، قتاده گفت مقصود از روح در اینجا وحی است، ضحاك و ابن زید گفتند، مراد قرآن و کتاب است که بر انبیاء نازل شده، و سدی گفت مراد نبوت است، و اینهمه معانی بهم نزدیکند، و هر چند الفاظ آنها مختلف باشد. قوله «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ» تا بترساند و بیم دهد، آنکه روح بر او نازل شده مردمان را از روزی که اهل آسمان و اهل زمین با هم برخورد می‌کنند، و آن یوم تلاق و روز قیامت است، ابن عباس گفت یوم التلاق از نامهای قیامت است، که خداوند آنرا بزرگ شمرده، و از آن بندگان را بیم داده، قتاده گفت یوم تلاق روزی است که اهل آسمان و زمین، آفریننده و آفریدگان ملاقات می‌کنند، سدی نیز چنین گفت ابن زید گفت یوم تلاق روز قیامت است، روزی که بندگان همدیگر را دیدار می‌کنند. و قوله «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» مقصود از یوم هم بارزون آنست که آنان برای ناظران ظاهرند، و هیچ چیز حائل و ساتر میان آنان نیست، و در بیابانی صاف بی پیچ و خم، و بی بلندی و پستی باشند. و «هم» در قوله «يَوْمَ هُمْ» در موضع رفع است، بمناسبت ما بعدش، مانند فعلت ذلک یوم الحجاج امیر، و اهل عربیت اختلاف دارند، در علتی که نمی‌گزارد «هم» بیوم محفوظ شود با آنکه بیوم اضافه شده است بعضی نحویین بصره گفتند، اضافه یوم بهم در معنی است، و بهمین جهت یوم منون نمی‌شود، کقوله تعالی «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» و نیز «هذا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ» و معنی ان هذا یوم فتنتهم است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۷ اما چون ابتداء باسم شده و مبنی بر آن است نمی‌تواند مجرور سازد، و در حقیقت اضافه بفتنه است «و اینها همه در موردی است که یوم بمعنی اذ باشد، وگرنه قبیح است، نه بینی که می‌گوئی لقیتک زمن زید امیر ای اذ زید امیر، و اگر گوئی القاك زمن زید امیر نیکو نخواهد بود. دیگری گفته معنی این چنان است که اوقات بمعنی اذ و اذا هستند، و بهمین جهت در سه حالت رفع و جر و نصب بهمان حالت رفع باقی می‌مانند. قوله تعالی «وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ» که آن را منصوب دارند، و حال آنکه در موضع خفض است، و همین دلیل است که در موضع اداۀ قرار گرفته است، و جائز است که یوم بوجوه اعراب معرب شود، زیرا ظهور در اسم دارد، مگر نبینی که عائد بآن بر نمی‌گردد. چنانچه باسماء بر می‌گردد، و اگر عائد بآن برگشت منون و معرب و غیر مضاف می‌شود، چنانچه گوئی اعجبنی یوم فیه کذا، و چون از معنی اداۀ خارج شده، و ذکری بآن عائد شده، اسمی صحیح گردیده است. و گفته در اذ جائز است که بگوئی اتیتک اذ تقوم، چنانکه گویی اتیتک یوم یجلس القاضی، که زمان در آن معلوم است، و اگر گوئی اتیتک یوم تقوم، اشکالی ندارد، و همه آن را جائز دانسته‌اند، و گفته همین است که اضافه‌ی محضه نامیده شده است. و نزد من صواب آنست، که نصب یوم و دیگر ازمنۀ در این موضع نظیر

نصب ادوات است، زیرا بجای ادوات واقع میشوند، و آنجا که معرب باعراب می گردند، چون ظهور در اسم دارند، و معامله اسم با آنها میشود. و قوله تعالی «لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ» یعنی و نه از اعمالی که در دنیا کرده‌اند «شیء» چیزی. و قوله تعالی (لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ) یعنی خداوند می‌فرماید. و لفظ یقول یاد نشده، چون بدلالت کلام نیازی بآن نیست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۸ و قوله تعالی (لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ) قبلا- روایت مربوط بآن مورد را یاد کرده‌ایم و معنی کلام چنین است. پروردگار می گوید، امروز قدرت و سلطان از آن کیست و آن روز قیامت است، آنگاه خداوند خود فرماید (لِلَّهِ الْواحِدِ) آنکه نه مثلی دارد نه مانندی. (القهار) بهر چیزی یکسان بقدرت خود و غالب بعزت خویش.

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری در قرائت (لتنذر) گوید: مؤنث آمده. که ضمیر آن راجع است بروح، و قرائت دیگر لینذر مبنی بر مفعول نیز آمده. و بعد گوید فاول ما یتکلم به ان ینادی مناد (لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ)؟! (لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ) (الْیَوْمَ تُجْزی کُلُّ نَفْسٍ) الایه فهذا یقتضی ان یکون المنادی هو المجیب. مطلبی مازاد بر جامع البیان ندارد.

التبیان شیخ طوسی

التبیان شیخ طوسی قوله تعالی (رَفِیعُ الدَّرَجاتِ) الایه. در معنی آن گفتند، برافرازنده طبقات ثواب، که در بهشت بپیمبران و مؤمنان می‌دهد. و رفیع نکره است، یا مستأنفه، یا برای تفسیر مسئله سابق، یعنی (فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ) و تقدیرش چنین است و هو رفیع الدرجات، قوله (ذُو الْعَرْشِ) باینکه مالک و خالق آن است، و مراد آنست که خداوند برای ایشان عظیم الثواب است، و بسیار پاداش بر طاعت ایشان. قوله تعالی (یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ) گفتند مراد از روح قرآن است، و هر کتاب دیگر که خداوند به پیمبران فرستاده است، و گفتند مراد از آن در اینجا وحی است. زیرا دل بآن زنده میشود، که از جهالت بمعرفت باز می گردد، و از آنست قوله تعالی (وَ کَذلِکَ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا) الشوری ۵۲ قتاده تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۳۹۹ و ضحاک و ابن زید چنین گفتند و گفتند مراد از روح در اینجا نبوت است، و تقدیرش لینذر من یلقی علیه الروح یوم التلاق یعنی من یختاره لنبوته و یصطفیه لرسالته و قوله تعالی (لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ) یعنی تا بیم دهد روزی را که اهل آسمان و زمین با هم دیدار کنند، قتاده و سدی و ابن زید چنین گفته‌اند، و گفتند روزی که آدمی با عمل خود دیدار کند، که روز رستاخیز است. قوله تعالی (لِیُنْذِرَ) کنایه از پیغمبر است، و احتمال دارد که ضمیر مقدر راجع باللّه باشد، اما اولی بهتر است، زیرا بتاء (لتنذر) هم قرائت شده است، و آن نیکوست و در (تلاق) آنکه با یاء (تلاقی) خوانده است اصل است، و آنکه حذف کرده به- کسره دال بر آن اکتفاء نموده است. و قوله تعالی (یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ) یعنی از گورهایشان بیرون آیند، و بزمین محشر رانده شوند، و همان روز تلاق و روز جمع و روز حشر است، و نصب (یوم) بر ظرفیت است. و قوله تعالی (لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ) اما چرا ایشان را اختصاص داده است که لا یخفی علیه منهم شیء، در حالتی که نه از ایشان نه از دیگران چیزی بر او پنهان نیست بیکی از دو وجه است. اول: آنکه (من) برای بیان صفت باشد نه تخصیص و تبعیض. دوم: آنکه معنی چنین باشد، که جزاء می‌دهد ایشان را کسی که چیزی از ایشان برای او پنهان نیست، و ذکر این تخصیص برای تخصیص جزاء است بمستحق آن نه غیر مستحق، و قیل لا یخفی علی اللّه منهم شیء، فلذلک صح انه انذرهم جمیعا و قوله تعالی (لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ) برای آن دو معنی گفتند. اول آنکه خداوند تعالی شأنه، بندگان خود را باقرار می‌آورد، و می گوید

«لِمَنِ الْمُلْكَ» و همه آنها مؤمن و کافر اقرار می‌کنند، بانه اللّه الواحد القهار دوم: آنکه قائل و مجیب خداوند متعال است، و در اخبار از آن مصلحتی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۰۰ برای بندگان در خانه تکلیف است. اما قول اول اقوی است، زیرا بدنبال قوله تعالی یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ آمده و خداوند گفته لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ با آنکه در آخرت پیمبران و مؤمنان ملك عظیم دارند: بدو وجه است. اول: بنابر آنکه این تخصیص پیش از تملیك اهل بهشت است مر نعیم بهشت را دوم: آنکه اطلاق صفت ملك بحقیقت جز بر خداوند روا نیست. زیرا او مالك همه چیزهاست، نه با تملیك غیر، او را، پس او سزاوارتر باطلاق آن صفت است. و قوله تعالی «الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ» اخباری است از او تعالی شأنه که روز قیامت هر نفسی بمقدار عمل خودش پاداش می‌یابد. و احدی بجرم غیر گرفته نمی‌شود، و باحدی ظلم نمی‌شود، و حق هیچکس تباه نمی‌گردد. قوله تعالی: إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ محاسبه احدی او را از حسابرسی دیگری باز نمی‌دارد. و حسابرسی همه یکسان و یك اندازه خواهد بود.

مجمع البیان طبرسی

مجمع البیان طبرسی روح و زید نقلا از یعقوب لتنذر قرائت کردند با تاء، و دیگران با یاء، و حجت ایشان وجه خطاب پیغمبر است. الاعراب لمن الملك الیوم، نصب یوم بمدلول قوله لمن الملك الیوم، ای لمن ثبت له الملك فی هذا الیوم است. و جائز است که متعلق بنفس ملك باشد. بعضی گفتند وقف بر الملك نیکوست. و ابتداء کردن ب الیوم للّه الواحد القهار. ای فی هذا الیوم. المعنی الرفیع بمعنی رافع یعنی برافرازنده درجات پیمبران و اولیاء در بهشت سعید بن جبیر گفت رافع سماوات. بعضی گفتند عالی الصفات. ابی مسلم گفت عرش بمعنی ملك است. ضحاك گفت مقصود از روح جبرئیل است. یوم التلاق جبائی گفت در این روز اولین و آخرین خصم و مخصوم، ظالم و مظلوم. با هم دیدار کنند. ابن عباس گفت خلق و خالق که میان آنها حکم تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۰۱ کند. محمد بن کعب القرظی گفت ما بین نفختین وقتی همه خلایق فانی شوند. خداوند گوید لمن الملك، و خود جواب دهد للّه الواحد القهار. و قول اول که وقت نشر از قبور است اولی است. و مطالب دیگر عین مطالب التبیان. و بخشی از آنها از جامع البیان است. و نظم در سیاق آشکار است، که بعد از قوله تعالی هُوَ الَّذِی یُرِیکُمْ آیاتِهِ- وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ. قوله تعالی رَفِيعُ الدَّرَجاتِ بقوله تعالی هُوَ الَّذِی یُرِیکُمْ آیاتِهِ متصل و هم آهنگ است.

منهج الصادقین

منهج الصادقین مفصلا تفسیر کرده از اثر و نظر، و مطلب جدیدی مازاد بر مطالب متقدمین در آن نیست. جز آنکه در یوم هم بارزون گوید: و محتمل است که بروز ایشان باعتبار ظهور سرائر و اعمال باشد. یعنی امور خفیه و اعمال قبیحه ایشان در آن روز ظاهر گردد.

جامع الاحکام قرطبی

جامع الاحکام قرطبی قوله تعالی «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» الایه. (رَفِيعُ الدَّرَجاتِ) ذو العرش با اضمار مبتداء، و اخفش گفت نصب آن بنابر مدح جائز است، یعنی رفیع الصفات ابن عباس و کلبی و سعید گفتند، یعنی برافرازنده هفت آسمان، یحیی بن سلام گفت رفعت درجات اولیائش در بهشت، (رفیع) در اینجا بمعنی رافع است، چون فعیل بمعنی فاعل. و بنابر قول اول از صفات ذات

است، بمعنى الـذى لاـ ارفع قـدرا منه، و اوست مسـتحق درجـات مـدح و ثنـا باصـنافها و ابوابها، كه سـزاوارى جز او نيست. «ذُو الْعَرْشِ» يعنى آفريننـده و مالـك عرش، نه آنچنـان كه محتـاج عرش باشـد، بعضـى گفتنـد از بـاب تل عرش فلان اى زال ملكه است، تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۰۲ پس او سبحانه ذو العرش است، بمعنى ثبوت ملك و سلطانش. «يُلْقِي الرُّوحَ» يعنى وحى و نبوت را بر هر كه از بنـدگانش بخواهـد، و اينرا روح گوينـد چون مردم از موت كفر زنـده ميشونـد. چنان كه ابدان به ارواح زنـده است، و آن را به معنى قرآن و بمعنى جبرئيـل نيز گفته‌انـد. «مِنْ أَمْرِهِ» يعنى از قول او، يا از قضاء او، و من در اينجا بمعنى بـاء است. يعنى بـامر و فرمان او. «عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» و ايشان انبياءانـد، كه او خواسـته انبياء باشـند، و مشـيت هيچكس در ايشان راه نـدارد، «لِيُنْذِرَ» راجع برسول است و گفتند راجع بخداوند است. يعنى لينذر اللّه ببعثه الرسل الى الخلائق، حسن و ابن عباس و ابن السـميقع بتاء خواندنـد كه خطاب به پيغمبر باشد، «يَوْمَ التَّلاقِ» اقوال مختلف را ذكر كرده «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» بدل از يوم التلاق است. بعضى گفتند هم در محل رفع است، بابتداء و بارزون خبر آن است، و جمله در موضع خفض است باضافه، و بهمين جهت تنوين آن حـذف شـده، و چنين است نزد سـيبويه اگر بمعنى اذ باشد، چنانچه گوئى لقيتك يوم زيد اسـير. اما اگر بمعنى اذا باشـد جائز نيست،ماننـد: القاك يوم زيد اسـير، «لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» گفتند كه اين جمله عامل در يوم هم بـارزون است، اى لاـ يخفى عليه شـىء منهم. و من اعمـالهم يوم هم بـارزون. «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، و اين هنگام فناء خلق است. حسن گفت پرسـنده و جواب گوينـده خود اوست، زيرا وقتى مى‌پرسـد كه احـدى نيست، جواب دهـد. پس خود بنفسه تعـالى گويـد «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» نحاس گفت: صـحيح‌ترين خبرى در اين باره آنست كه ابو وائل از ابن مسـعود روايت كرده كه وى گفت مردم بر زمينى سـفيد چون نقره محشور مى‌شونـد كه خداونـد بر روى آن نافرمانى نشـده امر مى‌شود تا منادى نـدا دهد: تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۰۳ (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) بنـدگان چه مؤمن و چه كافر، همه گوينـد (لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ). مؤمنان از روى شـادى و لـذت چنين گوينـد: و كافران از روى انـدوه و انقياد اما اگر چنين باشـد و خلقى موجود نباشـد بعيـد است. زيرا فائده‌اى در آن نيست. و اين قول از ابن مسعود صحيح است نه قياس است نه تأويل. من مى‌گويم قول اول جدا اظهر است، زيرا مقصود اظهـار انفراد خداونـد است بملـك، هنگـامى كه دعـاوى مـدعين از ميـان رفته. زيرا مالكان و ملك ايشان و متكبران و نسـبها و دعـاوى، همه از ميـان رفته است چنـانچه از حـديث ابى هريره و ابن عمر است، محمـد بن كعب گفت مـا بين الفختين است، و گفته‌اند كه منادى‌اى چنين ندا مى‌دهد. و اهل بهشت مى‌گويند «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

البرهان بحرانى

البرهـان بحرانى قوله تعـالى (رَفِيعُ الـدَّرَجاتِ) الاـيه. ابى بصـير عن ابى جعفر عليه السـلام قـال سالته عن قول اللّه عز و جل ينزل الملائكـة بالروح على من يشاء من عباده. فقال جبرئيل و الحـديث بتمامه تقـدم فى اول سورة النحل و سـيأتى انشاء اللّه فى قوله تعـالى (وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا). فى سورة الشورى روايات كثيرة. حفص بن غياث عن ابيعبـد اللّه (ع) قال «يوم التلاـق يوم تلتقى اهـل السـماوات و اهـل الاـرض و يوم التنـاد يوم ينادى اهل النر؟؟؟ اهل الجنـة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم اللّه و يوم التغابن يوم تغبن اهل لجنة اهل النار و يوم الحسرة يوم يؤتى بالموت فيذبح». تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۰۴

نور الثقلين

نور الثقلين على بن موسى الرضا قال حدثنى ابى عن ابيه عن جده امير المؤمنين فى حديث (الميم ملك اللّه يوم لا مالك غيره و

يقول اللّه عز و جل لمن الملك اليوم ثم تنطق ارواح انبيائه و رسله و حججه فيقولون للّه الواحد القهار فيقول اللّه جل جلاله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت). تفسير على بن ابراهيم- عن عبيد بن زرارة قال سمعت ابا عبد اللّه عليه السلام يقول (اذا امات اللّه اهل الارض لبث كمثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ما امات اهل الارض. و اهل سماء الدنيا و اضعاف ذلك. ثم امات اهل سماء الدنيا و اضعاف ذلك ثم امات اهل السماء الثانية. ثم لبث مثل ما خلق اللّه الخلق. و مثل ما امات اهل الارض و اهل السماء الدنيا و السماء الثانية و اضعاف ذلك ثم امات اهل السماء الثالثة. ثم لبث مثل ما خلق اللّه الخلق، و مثل ما امات اهل الارض و اهل سماء الدنيا و السماء الثانية و الثالثة و اضعاف ذلك. في كل سماء مثل ذلك و اضعاف ذلك ثم امات ميكائيل. ثم لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلك كله و اضعاف ذلك ثم امات جبرئيل. ثم لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلك كله و اضعاف ذلك. ثم امات اسرافيل ثم لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلك كله و اضعاف ذلك ثم يقول اللّه عز و جل لمن الملك اليوم. فيرد للّه على نفسه. للّه الواحد القهار اين الجبارون اين المتكبرون و نخوتهم ثم يبعث الخلق قال عبيد بن زرارة فقلت ان هذا الامر كله يطول بذلك قال ارأيت ما كان هل علمت به فقلت لا قال فكذلك هذا. دو حديث ديگر در اين مورد نقل مى‌كند، يكى از على بن الحسين عليهما السلام كه از او مى‌پرسند كم ما بين النفختين و حضرت شرح مى‌دهد كه چگونه اسرافيل در صور مى‌دمد، فصعق من في السموات و الارض و تنها اسرافيل مى‌ماند، كه خداوند مى‌فرمايد مت و او مى‌ميرد، آنگاه خداوند ندا مى‌دهد لمن الملك اليوم. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۰۵ حديث ديگر از حضرت صادق صلوات اللّه عليه در تعزيت فرزندش اسماعيل كه اهل زمين و اهل آسمان مى‌ميرند، آنگاه خداوند از اسرافيل مى‌پرسد، كى باقى مانده، مى‌گويد حمله عرش و جبرئيل و ميكائيل و ملك الموت. و خداوند به او فرمان مى‌دهد تا جبرئيل و ميكائيل و حمله عرش را فرمان دهد بميرند، و سپس بملك الموت فرمايد مت، آنگاه زمين و آسمان‌ها بيمين خود بگيرد و گويد، كجايند آنان كه براى من شريك مى‌گيرند، كجايند كه با من خداى ديگر قرار مى‌دهند.

روح المعانى آلوسى

روح المعانى آلوسى قوله تعالى (رَفِيعُ الدَّرَجاتِ) الايه. رفيع الدرجات صفت مشبهه است كه بفاعل اضافه شده، از رفع الشىء يرفع اذا علا، و ممكن است صيغه مبالغه باشد. از باب اسم فاعل و بمفعول اضافه شده باشد، اما بعيد است، و درجات صعود گامهاى ملائكه است تا بعرش برسند، يعنى برافرازنده درجات فرشتگانش تا بعرش، اين جبير آن را بآسمانها تفسير كرده و ناروا نيست. زيرا فرشتگان آسمان بآسمان بالا- روند تا بعرش رسند، جز آنكه او رفيع را اسم فاعل گرفته كه بمفعول اضافه شده، اى رفع سماء فوق سماء و العرش فوقهن و دانستى كه اين وجه بعيد است، و وصف خداوند برفيع براى دلالت است بر عزت و ملكوت او سبحانه، و رواست كه كنايه باشد از رفعت شأن و سلطان او، همچنانكه در قول او (ذُو الْعَرْشِ) كه كنايه از ملك اوست جل جلاله. و در اينجا نظر اول آن نيست كه، خداوند متعال عرشى دارد، زيرا كنايه هر چند با اراده حقيقت منافات ندارد، اما مقتضى وجوب اراده آن هم نيست. و ابن زيد گفته رفيع الدرجات، يعنى عظيم الصفات، و گوئى بيانى است براى حاصل معناى كنائى، و گفته‌اند مقصود از آن درجات ثواب است، كه اولياء خداوند در روز تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۰۶ قيامت بآن ميرسند و اين روايت از ابن عباس و ابن سلام است، و انسب است بقوله تعالى «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (ما قبل آيه)، و معنى اول انسب است بقوله تعالى «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» زيرا متضمن ذكر ملائكه است، و آنانند كه روح را نازل مى‌كنند. چنانچه خداوند متعال فرمايد «يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» و هر كدام باشد، هر سه جمله رفيع الدرجات. و ذو العرش، و يلقى الروح، اخبارى هستند براى هو سابق در (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ) اما ابو حيان بعيد شمرده زيرا فاصله زياد است. و

گفته‌اند خبرند برای هو محذوفی، و جمله همچون تعلیلی است برای تخصیص عبادت و اخلاص دین برای خداوند متعال، و متضمن بیان انزال رزق روحانی است. بعد از بیان انزال رزق جسمانی، در قوله تعالی (يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً) قتاده گفته مراد از روح وحی است. و ابن عباس گفته قرآن است، که جاری در دلهاست، چنانکه روح در اجساد ضحاك گفت جبرئیل است. و او حیات قلوب است، باعتبار آنچه از علم نازل میکند ابن عطیه گفت مراد همه نعمتهائی است که خداوند بیندگان ره یافته می‌دهد، تا ایمان و معقولات شریعت را بایشان تفهیم کند. و قوله تعالی «مِنْ أَمْرِهِ» بعضی گفتند، بیان روح است، و تفسیرش کردند بآنچه شامل امر و نهی میشود، و بجای وحی بکار بردند، که اشاره باشد، باینکه حیات قلوب بوحی اختصاص دارد، از جهت تحلی و تخلی که با امتثال امر و انتهاء از نهی حاصل میشوند، ابن عباس گفت مراد از امر قضاء است در این صورت من ابتدائیه است، و متعلق است بمحذوفی که حال است از روح، ای ناشئا من امره، یا آنکه صفت است برای آن نزد آنکس که حذف موصول با بعض صله‌اش را جایز می‌داند ای الکائن من امره، بعضی آن را بملك تفسیر کرده‌اند، و من ابتدائیه را متعلق به تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۴۰۷ محذوفی دانسته‌اند که حال یا صفت باشد، چنانچه گفته شد و مبدأ وحی بودن ملك از آنست که از آنجا گرفته میشود، و آنکه روح را بجبرئیل تفسیر کرده گفته، من سببیه است و متعلق است بیلقی، و معنای آن ینزل الروح من اجل تبلیغ امره. «عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» و آنها کسانی‌اند که خداوند برای رسالت و تبلیغ احکام برگزیده است. و استمرار تجددی که از یلقی مفهوم میشود ظاهر است، زیرا القاء از زمان امام علیه السلام تا زمان خاتم مستمر بوده، و هم چنین در حکم استمرار متصل تا قیام ساعت است. باعتبار اقامه کسی که بدعوت قیام می‌کند، چنانچه ابو داود از ابی هریره از رسول اکرم (ص) روایت می‌کند که فرمود: ان اللّه تعالی یبعث لهذه الامة علی رأس کل مأة سنة من یجدد لها دینها. یعنی باحیاء آنچه از عمل بکتاب و سنت مندرس شده است. و رفیع را بنصب در مقام مدح هم خوانده‌اند. (لینذر) علت است برای القاء، و ضمیر مستتر در آن برای خداوند است سبحانه، یا برای آنکه وحی باو میرسد. یا برای روح، یا برای امر، اما عود ضمیر بملقی الیه که رسول باشد. لفظا و معنی اقرب است. زیرا مرجع آن اقرب است و نیز اسناد در آن قوی‌تر است. زیرا اوست که حقیقة و بلاواسطه مردم را انذار می‌کند. اما ابو حیان رجوع ضمیر را بخداوند اقرب دانسته که وی پدید آرنده انذار است. و قوله یوم التلاق، مفعول است برای ینذر، یا ظرف است. و منذر به محذوف است. ای لینذر العذاب یوم التلاق. و قوله سبحانه يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ بدل است از یوم التلاق، و هم مبتداء است و بارزون خبر آن. و جمله در محل جر است باضافه یوم بآن. و این بنابر مذهب ابی الحسن است. که اضافه ظرف را بمستقبل جائز می‌داند. مانند اذا بجمله اسمیه، نحو اجیئك اذا زید ذاهب، اما سیبویه آن را جائز نمی‌داند. و واجب می‌داند تقدیر فعلی بعد از ظرف، که اسم با آن مرفوع شود، تاریخ تفسیر (کمالی)، ص: ۴۰۸ و جائز می‌داند که یوم ظرف باشد. برای قوله تعالی لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ. اما ظاهر بدلیت است، و این جمله لا- یخفی مستأنفه است برای بیان بروز، و تقریری برای آنست، و رفع شبهه و گمان است، زیرا بعضی متوهمین در دنیا گمان می‌کردند اعمال ایشان مستور است، و جائز است که خبر ثانوی باشد برای هم، و گفتند که حال است از ضمیر بارزون، و یوم التلاق روز قیامت است. ابن عباس گفت چون خلائق با هم تلاقی کنند، و از میان اقوال قول ابن عباس مرجح است، زیرا جریان کلام در آن بر حقیقت است، و بارزون از برز است از ابراز بمعنی فضاء. و گفته‌اند مراد آنست که خارجون از قبورند، و اعمال و سرائر ایشان ظاهر است، و گفته‌اند نفوس ایشان ظاهر است. و با پرده ابدان پنهان نمی‌شود. اما بدون ثبوت قول معصوم این وجه تفسیر صحیح نیست. و (مِنْهُمْ شَيْءٌ) یعنی هیچ چیز از اعیان و احوال و اعمال ایشان بر خداوند پوشیده نیست، از پنهان و آشکار، سابق و لاحق، ابی بن کعب ینذر ببناء فاعل خواند، و یوم را مرفوعا علی الفاعلیة. و یمانی لینذر بنیا للمفعول، و یوم را مرفوعا بنیابت فاعل خواند، حسن و یمانی بقول ابن خالویه لتنذر باتا. خواندند، که مخاطب

رسول صلی اللّه علیه و آله و سلم باشد، به اعتبار روح که مؤنث است، ای لتنذر الروح. و قوله تعالی «لِمَنِ الْمُلْکُ الْيَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ حکایت است از سئوالی که در آن روز می‌شود، و جواب داده نمی‌شود، بتقدیر قول که معطوف بما قبل است از جمله منفیه مستأنفه، یا مستأنفه است، که جواب از سؤالی است که از حکایت بروز و ظهور احوال ایشان پدید آمده، گوئی گفته میشود فما یکون حینئذ فقیل یقال لمن الملک الیوم الخ. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۰۹

تفسیر المراغی بجای المنار

تفسیر المراغی بجای المنار قوله تعالی (رَفِيعُ الدَّرَجاتِ) الایه. بعد از آن که خداوند متعال از صفات کبریائی خود برشمرد، از اظهار آیات و انزال ارزاق، سه صفت دیگر که دال بر عظمت و جلال او هستند برشمرد و فرمود: (۱) «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» یعنی او ارفع موجودات و اعظم ایشان است، زیرا هر چیزی جز او محتاج اوست، و او از غیر خودش بی‌نیاز است. و او ازلی و ابدی است برای هستی او اول و آخری نیست، و او دانا بهر چیز است، (وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ). (۲) «ذُو الْعَرْشِ» یعنی او مالک عرش و مدبر آنست، او مستولی بر عالم اجسام است که اعظم آنها عرش است، همچنانکه مستولی بر عالم ارواحست، و این مسخر اوست، و بهمین اشاره فرموده در گفتارش: (۳) «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» یعنی وحی را بقضاء خود القاء میکند بر هر کس از بندگانش بخواهد آنان که برای رسالت خود برگزیده است. و برای تبلیغ احکام خود بهر کس از بندگان خود که بخواهد. و مانند همین آیه است، (يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ). و قوله تعالی (وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ). (لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ) یعنی تا بترساند بعذاب روزی را که عابد و معبود با هم دیدار می‌کنند و روزی که ایشان آشکارند، هیچ چیز ایشان را پنهان نمی‌کند و نمی‌پوشاند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۰ (لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ) پس خداوند می‌داند آنچه هر یک از ایشان کرده و جزاء می‌دهد بهمان اندازه که پیش فرستاده اگر خیر است خیر، و اگر شر است شر. آن گاه آنچه وقت بروز خلق برای حساب گفته می‌شود ذکر می‌کند. (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ) یعنی خداوند می‌فرماید «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) هیچکس جواب نمی‌دهد، خودش جواب می‌دهد «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» یعنی واحدی که مثل و مانند ندارد، و به هر چیزی علی السویه قهار است، و بعزت خود غالب است. و گفته‌اند مجیب اهل محشرند. و حدیث ابو وائل از ابن مسعود را نقل می‌کند. مؤمنان این جواب را با شادی و لذت می‌دهند. و کافران با اندوه و انقیاد و خضوع.

فی ضلال القرآن سید قطب

فی ضلال القرآن سید قطب قوله تعالی (رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» الایه. او سبحانه تنها او صاحب رفعت و مقام عالی است، و اوست صاحب عرش افراشته گسترده قدرت، و اوست آن که آمرزنده کننده خود را که جانها و دلها را زنده می‌کند، برگزیدگان از بندگان خود القاء میکند، و این کنایه از وحی به رسالت است. اما اینگونه تعبیر اولا- حقیقت وحی را بیان می‌کند، و اینکه روح و حیات بشریت است. دوم آنکه ببرگزیدگان بندگان از بالا- نازل می‌شود، و همه این بیانات سایه های متناسب و هم آهنگ از صفت خداوند «العلی الکبیر» است. اما وظیفه روشن آن برگزیده که روح از امر خداوند باو القاء میشود هر آینه انذار است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۱ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ در این روز همه بشر تلاقی می‌کنند. همه مردم با اعمالشان که در دنیا کرده‌اند. فرشتگان و جنیان با مردمان، و همه خلائقی که این روز دیدنی

را می‌بینند، و همه خلائق با پروردگارشان در ساحت حساب ملاقات می‌کنند. پس آن روز روز تلاقی است، با همه معانی تلاقی و صور آن. دیگر آنکه آن روز روزی است که آشکار میشوند. نه ساتری دارند، نه پناهگاهی، نه خدعه‌ای بکار می‌آید در ارزشها نه نیرنگی. يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ. هیچ چیز از ایشان بر خداوند پوشیده نیست. در هیچ وقت و هیچ حال، اما در غیر آن روز گمان می‌کردند، که در پوششی مستورند، و اعمال و حرکات ایشان پنهان است. اما این روز حس می‌کنند. که برهنه‌اند و می‌بینند رسوایند. هیچ پوشاکی ندارند، و پرده پندار از میان رفته است. در آن روز متکبران ضعیف و زبون میشوند. جباران خود را پنهان می‌سازند (اگر بتوانند) همه وجود خاشع برای خداوند است، بندگان هم خاضع‌اند. و خداوند مالك الملك واحد قهار، در سلطنت یکتا و یگانه است، و خداوند در تمام آنات بآن متفرد است. در آن روز این مطلب عیان و آشکار است. بعد از آنکه برای دلها مکشوف بود. هر منکری آن را میداند. و هر متکبری آن را دریافت می‌کند، هر صدائی ساکت میشود. و هر جنبشی ساکن می‌گردد. در این وقت صوتی جلیل ترس‌آور می‌پرسد و جواب می‌دهد. و در آن روز جز او پرسنده و جوابگوئی نیست. لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ روز روز پاداش حق است. روز روز عدل است. روز روز فصل و فیصله قضاوت است. بی مهلت و بی کندی، جلالت و سکوت بر آن سایه افکنده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۲ ترس و خشوع دامن فرو هشته. خلق می‌شنوند و خشوع می‌آورند. امر پایان می‌یابد. و اوراق حساب بسته می‌شود. و این قول با اول سوره که فرمود: الَّذِينَ يُجادِلُونَ فِي آياتِ اللَّهِ تا فَلا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلادِ چه متسق و هم آهنگ است. این است پایان تاخت و تاز در زمین. و این است پایان برتری خواهی بناحق. و پایان تجبر و تکبر، و دارائی و متاع دنیا.

تفسير الكاشف مغنيه

تفسير الكاشف مغنيه قوله تعالى «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» الايه. رفيع الدرجات خبر ثانى است براى هو الذى يريكم (در آيه قبل)، و مصدر از لينذر متعلق است بيلقى، و يوم هم بارزون بدل است از يوم التلاق، و هم مبتداء است و بارزون خبر آن، و الملك فاعل فعل محذوفى است اى ثبت الملك، و للّه متعلق است بمحذوفى اى ثبت للّه، «الْيَوْمَ تُجْزى اليوم ظرف است براى تجزى، «لا ظُلْمَ الْيَوْمَ» ظلم اسم لا و اليوم خبر آن است. «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» کنایه است از علوم و عظمت او تعالى شأنه، و گفته‌اند مقصود از درجات تفاوت عارفان باللّه است در معرفت، از حيث قوت و ضعف، از معرفت رجل عادى تا معرفت فلاسفه و پيغمبران، «ذُو الْعَرْشِ» کنایه است از ملك و استيلاء، «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ». مراد بروح وحى، و بيوم التلاق روز قيامت، روزی که هر کس با پاداش عمل خود برخورد می‌کند. و مراد بانذار از آن انذار بعذاب آنست. و تعبیر باين شده كه، خداوند منذر است تا اشاره بشدت هول آن روز باشد. و معنى آنست كه خداوند وحی را بهر كس از بندگانش بخواهد نازل می‌کند. تا مردم را بيم دهد، که بعد از مرگ محشور می‌شوند. در روزی که برای طاغیان و گناهکاران بدترین روزهاست و از آنچه کرده‌اند پرسش می‌شود. «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» یعنی چنانچه هستند پیش خداوند ظاهر میشوند. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۱۳ «لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» این بیان و تفسیر قوله «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» است «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» از ایشان در قیامت سئوال میشود، آنگاه که برای فیصله قضا حاضرند حکومت و ملك از آن کیست؟ خداوند از طرف ایشان جواب می‌دهد، زیرا جواب واقعا و حقیقهٔ متعین است. یا خودشان بزبان حال و مقال جواب می‌دهند «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

تفسیر المیزان قوله تعالی (رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» الایهٔ. سه صفت متعالی برای خداوند سبحانه، هر کدام خبری بعد خبر دیگر برای ضمیر در قوله تعالی «هُوَ الَّذِی یُرِیکُمْ آیاتِهِ» (در آیه قبل) و این آیه برای انذار است. و برای قوله تعالی (رَفِیعُ الدَّرَجاتِ) تفاسیر گوناگونی گفته‌اند، که رافع درجات انبیاء و اولیاء در بهشت است، رافع آسمان‌های هفتگانه است که از آنها ملائکه بعرش بالا میروند، مصاعد عرشش رفیع است و کنایه از رفعت شأن و سلطان اوست. اما آنچه تدبر بما می‌آموزد، آنستکه آیه و ما بعدش، ملك او بر خلقش را وصف می‌کند، که او سبحانه عرشی دارد. که زمام امور خلائق در آن فراهم شده. و از آنجا امر نازل میشود، عرشی که متعالی بدرجات رفیع است. که آن درجات مراتب خلقاند. و شاید مراد آسمانهائی باشد، که بوصف او تعالی در کلام مجیدش مساکن فرشتگان است. و امر او تعالی میان ایشان نازل میشود. و همین آسمانهاست که عرش را از مردم محجوب میدارد. سپس هر آینه خداوند را روزی است که روز تلاقی است. که پرده از میان او و مردم برمی‌خیزد، و پوشش از بصیرت ایشان زائل میشود، آسمانها با دست تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۴ قدرتش پیچیده و عرش نمایان میشود. و برای ایشان آشکار میشود که اوست پادشاه و مالك همه چیز، ملکی جز ملك او نیست. آنگاه میان ایشان داوری می‌کند. پس مراد از درجات، درجاتی است که از آن بعرش بالا میروند و فرود می‌آیند و قوله رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ کنایه استعاریه‌ای است. از تعالی عرش ملك او، از مستوای خلق، و احتجاب خدا از خلق پیش از روز قیامت، بدرجاتی رفیع و مراحلی بعید. و قوله یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ اشاره است بامر رسالتی که انذار از شأن آنست. و تقیید روح بقوله من امره مراد آن روحی است. که در قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی الاسراء ۸۵ یاد فرموده. و همان است که مصاحب فرشتگان وحی است. چنانچه در قوله تعالی یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا الخ. النحل ۲ بآن اشاره شده است. پس مراد بالقاء روح بر هر کس بخواهد، تنزیل آنست با ملائکه وحی بر او، و مراد بقوله مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ پیمبرانند که ایشان را برای رسالت خود برگزیده است، و در معنای روحی که بر پیغمبر القاء میشود اقوال دیگر است که مهم نیست. و قوله تعالی لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ آن روز قیامت است، باین نام نامیده شد، چون خلائق در آن ملاقات می‌کند، یا از جهت ملاقات خالق و مخلوق است، یا اهل آسمان و زمین، یا ظالم و مظلوم، یا مرد و عملش، و برای هر وجهی از وجوه مذکور قائلی هست. و ممکن است قول دوم بتکرار این معنی در قرآن تأیید شود. قوله تعالی «بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَکافِرُونَ» الروم ۸ و قوله «إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ» هود ۲۹ و قوله «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ» الانشقاق/ ۶ و معنی لقاء خلق با خلق از میان رفتن اسباب مشغول دارنده است، و ظهور آن که خداوند حق آشکار است تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۵ و بروز ایشان برای خداوند. قوله تعالی «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ» الخ، تفسیر است برای یوم التلاق، و معنی بروز ایشان برای خداوند، ظهور حق است برای ایشان و تباهی اسباب و همیه‌ای که ایشان را بخود میخواند و می‌فریفت و از پروردگارشان محجوب می‌ساخت، و از احاطه ملك خداوند و یگانگی او در حکم، و ربوبیت و خداوندی او غافل می‌ساخت. پس قول خداوند «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» اشاره است بهر سبب حاجب، و قوله تعالی (لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ) تفسیری است برای معنی بروزشان برای خداوند، پس دلها و اعمال ایشان در دیدگاه خداوند است، و ظاهر و باطن ایشان در آنچه بیاد دارند، و آنچه را فراموش کرده‌اند همه پیش خداوند مکشوف و آشکار است. و قوله تعالی «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» پرسش و پاسخی است از ناحیه خداوند متعال، که حقیقت چنان روزی را آشکار می‌سازد، و آن ظهور ملك و سلطان اوست سبحانه بر خلق علی الاطلاق. و در توصیف او تعالی «بواحد

القهار» تعلیل است برای انحصار ملک در او تعالی، زیرا چون ملک او بهر چیزی قاهر است، و بسلب استقلال از هر چیزی مسلط است، و او واحد است، پس ملک برای اوست تنها.

طبری و جامع البیان

طبری و جامع البیان قوله تعالی «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فصلت/ ۵۳ اهل تأویل اختلاف دارند، که آن آیات چیستند، بعضی گفتند مراد از آفاق وقائع پیغمبر در بلاد مشرکین است، که مکه و اطراف آن باشد، و مراد از انفس فتح مکه، منهال گفت آیات آفاقی ظهور محمد است، سدی گفت مراد از تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۶ آفاق فتوحات پیغمبر، و از انفس فتح مکه است. بعضی گفتند مراد از آفاق نواحی آسمان، و از انفس سبیل بول و غائط است، و بهترین اقوال قول سدی است. زیرا آفتاب و ماه را قبلا هم دیده بودند و تهدید بانها موردی ندارد، اما به فتوحات پیغمبر و غلبه او تهدید درست است. و قوله «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» یعنی وقائع را بمشرکین نشان می‌دهیم، تا حقیقت آنچه به پیغمبر نازل کرده‌ایم، برایشان آشکار گردد. و قوله «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» یعنی ای محمد بس نیست که پروردگار تو به آنچه خلقش می‌کند آگاه است. و هیچ چیز از علم او کم نمی‌شود. و در قوله انه دو وجه هست. یکی آنکه در موضع خفض است بباء بر وجه تکریر باء، و معنی کلام اینست، «ا و لم یکف بربک بانه علی کل شیء شهید» و دیگر آنکه در موضع رفع باشد، بقوله یکف و معنی کلام چنین است او لم یکف بربک شهادته علی کل شیء.

طوسی و التبیان

طوسی و التبیان قوله تعالی «سَنُرِيهِمْ آياتِنا» الایه. معناه: ان الدلائل فی آفاق السماء، بسیر النجوم و جریان الشمس و القمر فیها باتم التدبیر، و فی انفسهم جعل کل شیء لما یصلح له، من آلات الغذاء. و مخارج الانفاس. و مجاری الدم. و موضع العقل و الفکر و سبب الافهام. و آلات الکلام. بعد از آن اقوال مفسرین صحابه و تابعین را موجزتر از طبری یاد می‌کند

طبرسی و مجمع البیان

طبرسی و مجمع البیان قوله تعالی سَنُرِيهِمْ آياتِنا الایه. در معنی آن اختلاف هست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۷ (۱) آنکه حجتها و دلائل خود را بر توحید به ایشان نشان خواهیم داد، در آفاق عالم، و اقطار آسمان و زمین، از آفتاب و ماه و اختران، و نباتات و درختان، و دریاها و کوهها، و در نفس خودشان، از لطائف صنع، و بدائع حکمت، تا اینکه برایشان ظاهر شود، که او تعالی شأنه حق است، منقولا از عطاء و ابن زید. (۲) زجاج گفت مراد آثار مکذبین قبل از خودشان است، و آثار خلق خداوند در همه جا و مراد از و فی انفسهم آنست که ایشان نطفه بودند، آنگاه علقه و مضغه و عظام و لحم، و در آخر افاضه عقل و تمیز، که همه دلیل‌اند بر اینکه کننده اینکارها یکتائی است که لیس کمثله شیء، آنگاه باقی تفاسیر موقوفه و مباحث اعرابی را که طبری یاد کرده می‌آورد.

زمخشری و کشاف

زمخشری و کشاف «سَنُرِيهِمْ آياتِنا» کشاف بدون استناد بدیگری آن آیات را بفتوحات عجیبه اسلام تفسیر کرده است.

قرطبی و جامع الاحکام

قرطبی و جامع الاحکام سَنُرِيهِمْ آياتِنا در صحاح آمده، که آفاق بمعنی نواحی است، و مفرد آن افق است، (بسکون فاء) و افق (بضمتین) و رجل افقی بفتح همزه و قاف، اگر از آفاق زمین بود ابو نصر چنین گفته. و بعضی گفته‌اند افقی بضم فاء و قاف، و قیاس همانست و غیر جوهری گفته: اخذنا بآفاق السماء علیکم لنا قمراها و النجوم الطوالع آنگاه گوید در قوله تعالی «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» چهار وجه هست. (۱) آنکه مراد قرآن است. (۲) اسلام. (۳) آنچه خداوند بایشان نشان خواهد داد از آیات. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۸ (۴) خود پیغمبر اکرم که رسول خداوند است.

ابو حیان و البحر المحیط

ابو حیان و البحر المحیط قوله تعالی سَنُرِيهِمْ آياتِنا الایة. ابو حیان سه قول ذکر می‌کند؟ ۱- احوال امم ماضیه و مکذبین بالرسل. ۲- آیات قدرت در زمین و آسمان. ۳- فتوحات اسلام آنگاه قول سوم را ترجیح می‌دهد، و دلیلش هم کلمه سنریهم است، که برای آینده است، و بعید میداند که مراد از آن وقائع امم ماضیه باشد، و نیز بعید می‌داند که مراد آیات آسمان و زمین باشد که هم در گذشته برای ایشان مرئی و دیده شده است و چیز تازه‌ای ندارد، تفصیلات نحوی همانست که قبلا هم گفته شده است.

بحرانی و البرهان

بحرانی و البرهان قوله تعالی سَنُرِيهِمْ آياتِنا الایه. علی بن ابراهیم فی قوله تعالی سَنُرِيهِمْ، معنی فی الافاق الکسوف و الزلزال و ما یعرض فی السماء من الایات، و اما فی انفسهم فمرة بالجوع، و مرة بالعطش و مرة یشبع، و مرة یروی، و مرة یمرض، و مرة یصح و مرة یستغنی، و مرة یفتقر، و مرة یرضی، و مرة یسخط، و مرة یغضب، و مرة یخاف و مرة یلعن، فهذا من اعظم دلالة اللّه علی التوحید قال الشاعر. و فی کل شیء له آیة تدل علی انه واحد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۱۹

ملا فتح اللّه کاشانی و منهج الصادقین

ملا فتح اللّه کاشانی و منهج الصادقین قوله تعالی سَنُرِيهِمْ آياتِنا ملا پس از ذکر اقوال مفسرین در آیات و انفس، و همچنین مباحث نحوی آیه، سه قول دیگر نقل می‌کند. ۱- از محمد بن کعب قرظی، که آیات آفاقی غلبه دین اسلام است بوقت ظهور حضرت صاحب الزمان صلوات اللّه علیه، و آیات انفسی فتوحات زمان پیغمبر است. ۲- آنکه ضمیر جمع راجع است بهمه آدمیان و معنی آنست که بنمائیم همه مردمان را دلائل آفاقی که هدم بنیان است، و انفسی که اهلاك ابدانست. ۳- آنکه آفاقی اختلاف ازمنه و امکنه است، و انفسی تفاوت کلی است در احوال و امزجه. و ارباب تحقیق گفته‌اند، که آفاقی عالم کبیر است، و انفسی عالم صغیر، و شبهه‌ای نیست که آنچه از دلائل قدرت در عالم کبیر هست، نمونه‌ای از آن در عالم صغیر هست. از آنجمله اخلاط اربعه، که از آیات انفسی است، نمونه فصول اربعه است که از آیات آفاقی است، و بر این قیاس قوای اربعه، نمونه‌ای از ریاح اربعه است و عروق اربعه، که اکحل و قیفال و با سلیق و ابطی است، مانند انهار اربعه است که جیحون و سیحون و نیل و فراتند. و نعم ما قیل فی الافاق شمس و قمر فی الانفس حس و فکر فی الافاق کوکب و نجوم فی الانفس

عجائب و علوم فی الافاق سحاب و غیوم فی الانفس نوائب و هموم فی الافاق بروق خاطفه فی الانفس عروق راجفه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۰ فی الافاق جبال شامخه فی الانفس آمال راسخه فی الافاق عیون نابعه فی الانفس عیون دامعه فی الافاق جواهر و معادن فی الانفس ظواهر و بواطن پس آنچه مفصلا در عالم است، مجملا در نشاء انسان مندرج است، و لهذا میگویند که انسان عالم صغیر مجمل است، و غیر او عالم کبیر مفصل، پس عالم شدن بحقیقت عالم صغیر، مستتبع عالمیت است بجمیع ما سوی، و آن مستلزم معرفت حقتعالی است. و از اینجاست که حضرت امیر المؤمنین صلوات اللّه علیه فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و شبهه‌ای نیست در آنکه هر شخصی که خود را بهتر شناسد، عرفان او بخدا بیشتر خواهد بود، چنانکه فرموده «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه»

روح المعانی الوسی

روح المعانی الوسی الوسی قول زمخشری را اختیار کرده، اما نکته‌ای در کلام او هست که مفید فائده است، که گوید: «و فیما ذکر اشارة الی انه تعالی لا یزال ینشیء فتحا بعد فتح» و آیة عقب آیه الی ان یظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون انتهی. و می‌بینید، که در اینجا سین سنریهم را تنفیس استمراری گرفته، که یکی از معانی آن است، و در این صورت احسن وجوه همان است، که مراد از ارائه، ارائه استمراری قدرت باشد، برای اهل کشف و نظر، تا تبین حقیقت الی ما لا نهایة له.

فی ظلال القرآن

فی ظلال القرآن قوله تعالی سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ الایه. چه وقوع بزرگی که خداوند آدمی را وعده می‌دهد، که او را بر بخشی از اسرار خلقت آگاهی بخشد که آیتهای خود را در آفاق و انفس بایشان نشان دهد، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۱ تا آشکار شود که حق است این دین، و این کتاب، و این راه و این خبری که بایشان می‌دهد وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً. خداوند وعده خود را راست کرد، در این چهارده قرن بسیاری از آیات آفاقی و انفسی را برای ایشان آشکار ساخت، و همیشه و همیشه برایشان آشکار خواهد ساخت چیزهای بسیاری برای ایشان کشف کرد، گمان میکردند زمین ایشان مرکز جهانست، و دانستند ذره ناچیزی است، که تابع خورشید است، و دانستند که آفتاب کوه کوچکی است از صدها میلیون کرات جهان، و بسیاری از طبائع زمین و خورشید را شناختند، دانستند که اساس بنای این جهان ذره است، و دانستند که ذره بشعاع تبدیل میشود، و جهان سراسر از اشعه است، بصورتهای گوناگون که این اشکال و احجام را میسازد. روزیهای روی زمین و زیر زمین را از خوراکیها و پوشاکیها و معادن شناختند ناموس جاذبه را که وسیله ارتباط کرات و نگهداری آنها در فضای خاص است کشف کردند، و از شناسائی نوامیس بشناسائی خالق نوامیس پی بردند. اما این فتوحات علم و دانش در ژرفای نفس انسانی، خیلی کمتر از پیکر مادی جهان بعمل آمده است، زیرا توجه بیشتر بجسم مادی جهان بوده است تا بعقل و روح آدمی، اما همین بازیافته‌ها، دلیل است بر اینکه در آینده چه فتوحات عظیمی در راه دانش نصیب بشر خواهد شد. وعده خداوندی همیشه برقرار، و در حال صدق و وقوع مستمر است، «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ، و بخش دوم آن دلائل پیشتازش از آغاز این قرن خود را نشان میدهد، که چگونه علوم مادی بکمک ایمان شتافته، و از نواحی مختلف موکب آنرا فراهم ساخته، و براه انداخته است، و علی رغم موکب الحاد که نزدیک بود، روی این کره خاکی را سیاه کند، آنرا عقب رانده، و چه بسا تا آخر قرن روی زمین را از لوث آن پاک کند، تا وعده خداوند تمام شود أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۲

محمد جواد مغنیه و الکاشف

محمـد جواد مغنیه و الکاشف قوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ الایه. خداوند تعالی برای بندگانش دلیل اقامه کرده تا ایشان را بوجود خویش، و صحت دین و صـدق کتب و رسلش، قـانع سـازد، هم در حس و مشاهـده نفس خودشـان هم در جهـان، خودها را بیـدار ساخته تا در آفرینش زمین و آسـمان، و دگرگونی روز و شب و گردش بادها و ابرها، و زنده کردن زمین پس از مرگش، و حرکت اختران و سودبخشـی آنها، و آفریـدن انسان در احسن تقویم، و امثال آنها، که آدمی آنها را بحواس خود دریافته، و همه دلیل قاطع بر وجود خداونـد تعالی میباشد، که تنها او خالق مهیمن بر هر چیزی است. و چون خداوند برای اقناع بنـدگانش دلیـل حسـی قرار داده، و فرمود فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ. و همچنین أَ فَلا تُبْصِرُونَ که مراد دیـد چشم است، چگونه کسـی تواند بگوید که دین غیب در غیب است، و اعتمادی بر حس ندارد، و هرگز چنین نیست، بلکه آنچه را از چشم پوشیده است، با حس و مشاهـده خاص میتوان ثابت کرد، هم چنانکه عقل آدمی از گفتار و رفتارش معلوم میشود، و همچنانکه علمای طـبیعی بیشـتر حقـائقی را که بـا چشم و حـواس معمـولی دریـافت نمیشود ثـابت می‌کننـد. و بهمین جهت خطـای آنکه گوید خداونـد همیشه از آنـان که بغیب معتقدنـد قبول میکنـد، بی‌آنکه نیـازی ببرهـان و مشاهـده داشـته باشـند واضـح است، علمای مسـلمان اجماع دارنـد، بر اینکه در معرفت خداوند نظر و برهان لازم است، و اسـتناد ایشان بحکم عقل و آیات قرآن است. ابن عربی در فتوحات مکیه گوید آنچه را می‌بینی نمی‌توانی انکار کنی، همچنانکه آنچه را میدانی نمی‌توانی که ندانی و تو هستی را می‌بینی، و بوجود آن تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۳ علم الیقین داری، و هستی حروف و کلمات و سور و آیات است، که بوجود کـاتب خود گواهی میدهـد، و هر چنـد تو او را نبینی، پس وجود قرآن کبیر خداونـدی است، که لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه «۱».

سید محمد حسین طباطبائی و المیزان

سید محمد حسـین طباطبائی و المیزان قوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ الایهٔ. ضمیر در انه بنا بر سیاق مرجوع بقرآن است. و بنـابراین ارائه آیـات برای آشـکار شـدن حقـانیت قرآن است، و آیـاتیکه میتوانـد چنان باشـد مواعیـدی است که در قرآن برای نصـرت اسـلام آمده است، و شاید مراد آیاتی باشد، که بعد از این خداوند برای نصـرت اسـلام نشان خواهد داد. فرق میان دو وجه آنست که در وجه اول مخاطب مشـرکین مکه‌اند، و در دوم عامه مشرکین، و ممکن است آیاتی باشد که در وقت حضور اجل مشاهده میشود از زوال و فنای اسباب، و پیوستن بمسبب الاسباب، حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ انه الحق اقوال دیگر هم آمده که از آنها صرف نظر شد.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِیعُوا وَ أَنْفِقُوا خَیْراً لِأَنْفُسِکُمْ وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» التغـابن ر ۱۶. گفته شـده که قوله تعـالی «فَـاتَّقُوا اللَّهَ مَـا اسْتَطَعْتُمْ» بعـد از قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» نازل شـده تخفیفـــــا عـــــن المســــــلمین، و ناســــــخ آیــــــه مقــــــدم اســــــت، از ســــــعید

مطلب را در گلشن راز آورده بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حقتعالی است عرض اعراب و جوهر چون حروفست مراتب همچو آیات و وقوفست از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص یکی زان فاتحه و آنـدیگر اخلاص تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۴ روایت کند که گفت حق تقاته ان یطاع ثم لا یعصی است. آنگاه خداوند بر بندگانش تخفیف داد، فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا فیما استطعتم یابن آدم، علیها بایع رسول اللّه علی السمع و الطاعة فیما استطعتم. آنگاه گوید قتاده نیز آنرا ناسخ دانست. اما خودش گوید در قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» دلالت واضحی نیست که ناسخ قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» باشد، زیرا احتمال می‌توان داد، که فاتقوا اللّه حق تقاته ما استطعتم باشد، و چیزی که نشانه نسخ آن از طرف پیغمبر اکرم باشد نیز نرسیده. پس واجب است که هر دو را در وجوه محتمله صحیح خودشان بکار برد. و قوله تعالی «وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا» و اسمعوا لرسول اللّه (ص) و اطیعوه فیما امرکم به و نهاکم عنه، «وَ أَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ» و انفقوا مالا من اموالکم لانفسکم تستنقذوها من عذاب اللّه، و الخیر فی هذا الموضع المال. و قوله تعالی «وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» و من یقه اللّه شح نفسه و ذلك اتباع هواها فیما نهی اللّه عنه. ابن عباس گفت ای هوی نفسه حیث یتبع هواه و لم یقبل الایمان. ابن مسعود گفت ان یعمد الی مال غیره فیأکله. و قوله تعالی فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ فهؤلاء اللذین وقوا شح انفسهم، المنجحون اللذین ادرکوا طلباتهم عند ربهم.

التبيان شيخ طوسى

التبیان شیخ طوسی قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه. این امری است از طرف خداوند جل شأنه بمکلفین، ایشان را فرمان میدهد، که از او بپرهیزند، و نافرمانیها را ترک کنند، و فرمان او را اطاعت نمایند، اتقاء تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۵ بمعنی امتناع از گمراهی است، بدوری کردن از آنچه هوای آدمی طلب می‌کند، یقال اتقاه بالترس، هرگاه آن را حاجز میان خود و او قرار دهد. و قوله «مَا اسْتَطَعْتُمْ» معنیش آنست، که از او بپرهیزید باندازه طاقت خود، زیرا خداوند متعال هیچ نفسی را تکلیف بچیزی نمی‌کند که طاقت آنرا نداشته باشد، و هر آینه تکلیف بچیزی می‌کند که در وسع و توانائی اوست، و این گفتار منافات ندارد. با قوله تعالی اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ. زیرا هر یکی از این دو امر الزام بترک همه معاصی می‌کند، هر کس همه معاصی را ترک گوید، از عقاب خداوند پرهیز کرده، زیرا هر کس قبیح را بجا نیاورد و بواجبی اخلال نکرد، عقابی بر او نیست. اما در یکی از این دو کلام بیانی هست، در اینکه تکلیف بنده را الزام نمیکند مگر در آنچه طاقتش را دارد، و اقتضای آن چنین است، که اتقاء از قبیح تنها آن نیست، که آن فعل قبیح واقع نشده باشد، بلکه با ندامت بر وقوع، و عزم بر ترک معاودت، هم اتقاء صدق می‌کند، و هر امری که خداوند بان فرمان دهد، ناچار مشروط است باستطاعت، پس بنابر آنکه استطاعت باقی نماند (بنابر مذهب کسی که چنین گوید): باید آمر قبل از وقت انجام امر استطاعتی برای مأمور فراهم سازد، و الا مأمور بفعل نخواهد بود، و اگر استطاعت ثابت مانده بود، امر آمر بر صفت استطاعت خواهد بود، زیرا شرط بموجود صحیح نیست، از آنکه شرط امری حدوثی است بنابراین خالی از این دو وجه نمیتواند باشد، یکی امر بشرط وقوع قدرت، دیگری امر بر وجود قدرت. قتادة گفت قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ». ناسخ قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» است، گوئی از این راه رفته، که در آیه رخصتی برای موارد تقیه و امثال آن هست، که در مأمور به مشقتی باشد، و هر چند استطاعت هم موجود باشد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۶ دیگران گفتند ناسخ نیست. و هر آینه بیانی است برای امکان عمل بهر دو آیه، و همین رأی صحیح است، زیرا تقدیرش چنین است، اتقوا اللّه حق تقاته فیما استطعتم.

مجمع البیان طبرسی

مجمع البیان طبرسی قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه مطالبش عینا مطالب شیخ طوسی است با قدری اختصار.

کشاف زمخشری

کشاف زمخشری قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه. ما استطعتم یعنی تلاش شما و توانائی شما، یعنی در راه انجام فرمان. استطاعت خود را بذل کنید، و دریغ نکنید، و بشنوید موعظه‌ها را، و فرمانبرداری کنید، در آنچه به آن فرمان داده شده، یا از آن نهی شده‌اید و انفاق کنید، در راههائی که بر شما واجب شده، «خَیْراً لِأَنْفُسِکُمْ» منصوب شده بمحذوفی، که تقدیرش ائتوا خیرا لانفسکم، و افعلوا ما هو خیر لها و انفع. و این تأکیدی است در برانگیختن مأمور بفرمانبرداری از این فرمانها، و بیانی است برای آن که این امور برای شما بهتر از اموال و اولاد، و آنچه بر آن از حب شهوات است و زخارف دنیا دل بسته‌اند.

جامع الاحکام قرطبی

جامع الاحکام قرطبی قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه. در آن پنج مسئله هست. اول: گروهی از اهل تأویل گفته‌اند. که این آیه ناسخ قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» می‌باشد، که قتادة و ربیع بن انس و ابن زید و سدی از ایشانند. طبری گوید: ابن زید، در قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» گفت امر چنان تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۷ شدید بود که گفتند که می‌تواند قدر آن بشناسد و به آن برسد، پس خداوند به این آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» نسخش فرمود، و برخی گفتند آیه محکمه است و نسخی در آن نیست. ابن عباس گفت «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» منسوخ نشده است، اما حق تقاته آنست که در راه خداوند جهاد کنند، و در راه خداوند از سرزنش سرزنش کنندگان نترسند، و برای خدا بعدالت بر پا خیزند، و هر چند بزبان ایشان با پدران یا فرزندانشان باشد. دوم: اگر گویند چنان چه این آیه محکمه غیر منسوخه است، پس قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» چه صورتی خواهد داشت، و چگونه اجتماع امر باتقاء حق تقاته و امر باتقاء ما استطعتم جائز باشد، زیرا امر باتقاء حق تقاته ایجابی است، که نه مشروط است، نه تخصیص یافته است، اما امر باتقاء ما استطعتم موصول بشرط است. و جواب آن است که اتقوا اللّه حق تقاته از مدلول اتقوا اللّه ما استطعتم بدور است، و مقصود از اتقوا اللّه ما استطعتم آنست که اتقوا اللّه ایها الناس و راقبوه فیما جعل فتنهٔ لکم من اموالکم و اولادکم. مبادا فتنه ایشان بر شما غالب شود، و شما را از وظائف و واجبات باز دارد، که هجرت کردن از سرزمین کفر بسرزمین اسلام است، هجرت را ترک گویند، و حال آنکه بر آن استطاعت دارند. و این امر برای آن است که خداوند متعال، کسانی را که از ایشان توانائی بر هجرت نداشت معذور داشته بود، بقول خودش «إِنَّ الَّذِینَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ» الی قوله تعالی «فَأُولئِکَ عَسَی اللَّهُ أَنْ یَعْفُوَ عَنْهُمْ» النساء ر ۹۹ خداوند متعال خبر داده، که از کسانی که چاره ندارند، و راه بجائی ندارند و در دار شرک مانده‌اند عفو فرموده است. هم چنین است معنی قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» در هجرت از دار تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۸ شرک بدار اسلام، که در حد توانائی از فتنه اموال و اولاد باید خود را رها سازید، و از آنچه بر صحت این مطلب دلالت دارد آنست که قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ عقیب قوله تعالی «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْواجِکُمْ وَ أَوْلادِکُمْ عَدُوًّا لَکُمْ فَاحْذَرُوهُمْ آمده است. در میان گذشتگان اهل علم بتأویل خلافی نیست که سبب نزول این آیات آن است که گروهی هجرت از دار کفر بدار ایمان را بتأخیر انداختند، که فرزندانشان مانع هجرت ایشان بودند.

تفسیر برهان و نور الثقلین

تفسیر برهـان و نور الثقلین قوله تعـالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه. اینک احادیثی که در نور الثقلین ذکر شـده باختصار عن ابیعبد اللّه (ع) قال «لا یکون العبد فاعلا و لا متحرکا الا و الاسـتطاعهٔ معه من اللّه عز و جل، و انما وقع التکلیف من اللّه تبارک و تعالی بعد الاسـتطاعهٔ، و لا یکون مکلفا للفعل الا مسـتطیعا. «ابو عبد اللّه علیه السلام قال لا یکون العبد فاعلا الا و هو مستطیع، و قـد یکون مسـتطیعا غیر فاعل. و لا یکون فاعلا حتی یکون معه الاسـتطاعهٔ»: ایضا: «ما کلف اللّه العباد کلفـهٔ فعل، و لا نهاهم عن شیء حتی جعل لهم الاسـتطاعهٔ، ثم امرهم و نهاهم، فلا یکون العبـد آخـذا و لا تارکا الا باسـتطاعهٔ متقدمهٔ قبل الامر و النهی، و قبل الاخذ و الترک، و قبل القبض و البسط». ایضا «قال لا یکون من العبد قبض و لا بسط الا باسـتطاعهٔ متقدمهٔ للقبض و البسط». ایضـا قال «الاسـتطاعهٔ قبل الفعل. لم یامر اللّه عز و جل بقبض و لا بسط الا و العبـد لـذلک مسـتطیع». عمن سأل ابا عبـد اللّه علیه السـلام فقال ان لی اهل بیت قدریهٔ، یقولون نسـتطیع ان نعمل کذا و کذا، و نستطیع ان لا نعمل، قال فقال ابو عبد اللّه «قل له هل تسطیع ان تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۲۹ لا تذکر ما تکره، و ان لا تنسـی ما تحب، فان قال لا فقد ترک قوله. و ان قال نعم فلا تکلمه ابدا، فقد ادعی الربوبیهٔ». عن ابی ابراهیم قال مر امیر المؤمنین بجماعهٔ بالکوفهٔ و هم یختصـمون فی القدر، فقال لمتکلمهم «ابا للّه تسـتطیع، ام مع اللّه، ام من دون اللّه تسـتطیع» فلم یـدر ما یرد علیه». فقال امیر المؤمنین علیه السـلام، «ان زعمت انک باللّه تسـتطیع فلیس لک من الامر شـیء، و ان زعمت انک مع اللّه تسـتطیع فقد زعمت انک شریکه معه فی ملکه، و ان زعمت انک من دون اللّه تسـتطیع فقـد ادعیت الربوبیـهٔ من دون اللّه عز و جـل» فقال یا امیر المؤمنین لا بل باللّه اسـتطیع. فقال علیه السـلام اما انک لو قلت غیر هـذا لضـربت عنقک». عن رجل عن ابی عبد اللّه علیه السـلام، قال قلت اجبر اللّه العباد علی المعاصـی، قال لا، قلت ففوض الیهم الامر. قال قلت فماذا قال «لطف من ربک بین ذلک» عن ابیجعفر و ابیعبـد اللّه، قال ان اللّه «ارحم بخلقه من ان یجبر خلقه علی الـذنوب ثم یعـذبهم علیه و اللّه اعز من ان یریـد امرا فلا یکون» قال فسـئلا هل بین الجبر و القدر منزلهٔ ثالثهٔ. قالا «نعم اوسع ممـا بین السـماء و الارض». عن ابیعبـد اللّه (ع) قـال «لا جبر و لا قـدر. و لکن منزلـهٔ بینهما لا یعلمها الا العالم. او من علمهـا ایاه العالم». عن ابیعبـد اللّه علیه السـلام، قال قال له رجل جعلت فـداک اجبر اللّه العباد علی المعاصـی، قال اللّه اعـدل ان یجبرهم علی المعاصـی. ثم یعـذبهم علیهـا فقـال له جعلت فـداک ففوض اللّه الی العبـاد، قال فقال «لو فوض الیهم لم یحصـرهم بالامر و النهی» فقال له جعلت فـداک فبینهما منزلـهٔ، قال فقال: نعم اوسع مما بین السـماء الی الارض» رجل من اهل البصـرهٔ قال سئلت ابا عبـد اللّه علیه السـلام عن الاسـتطاعهٔ، فقال اتسـتطیع ان تعمل ما لم یکون، فقال لا قال فتسـتطیع ان تنتهی عما قـد کون فقال لا، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۰ فقال ابو عبد اللّه فمتی انت مسـتطیع، قال لا ادری فقال له ابو عبد اللّه، علیه السـلام «ان اللّه خلق خلقا، فجعل فیهم آلهٔ الاسـتطاعهٔ، ثم لم یفوض الیهم، فهم مستطیعون للفعل وقت الفعل، مع الفعل اذا فعلوا ذلک الفعل فاذا لم یفعلوه فی ملکه لم یکونوا مستطیعین ان یفعلوا فعلا لم یفعلوه، لان اللّه عز و جل عز ان یضاده فی ملکه احد. قال البصری فالناس مجبورون، قال لو کانوا مجبورین کانوا معـذورین» قال ففوض الیهم، قال لا قال، فما هم، قال علم «منهم فعلا فجعل فیهم آلهٔ الفعل فاذا فعلوا کانوا مع الفعل مسـتطیعین» قال البصـری اشـهد انه الحق، و انکم اهل بیت النبوه و الرساله. «صالح النیلی، قال سئلت ابا عبد اللّه، علیه السـلام هل للعباد من الاستطاعه شیء. فقال لی «اذا فعلوا القوم کانوا مستطیعین بالاستطاعه التی جعل اللّه فیهم» قـال قلت فما هی قال «الالـهٔ، مثل الزانی اذا زنی کان مسـتطیعا للزنی حین زنی، و لو انه ترک الزنا و لم یزن کان مسـتطیعا لترکه اذا ترک» قال ثم قال «لیس له من الاسـتطاعهٔ قبل الفعل قلیل و لا کثیر و لکن مع الفعل و الترک کان مسـتطیعا» قلت فعلی ماذا یعـذبه قال «بالحجـهٔ و الالـهٔ التی رکـب فیهم، ان اللّه لم یجبر احـدا علی معصیـهٔ، و لا اراد ارادهٔ حتم الکفر من احـد، و لکن

حین کفر کان فی ارادة اللّه ان یکفر، و هم فی ارادة اللّه و فی علمه ان لا یصیروا الی شییء من الخیر، قلت اراد منهم ان یکفروا قال، لیس هکذا القول، و لکنی اقول علم منهم انهم سیکفرون فاراد الکفر لعلمه فیهم، و لیست ارادة حتم انما هی اراده اختیار».
توضیح در تفسیر برهان ذیل آیه روایاتی درباره استطاعت ذکر نشده و شاید اخبار مربوط بآنرا ذیل آیات دیگر آورده باشد.

تفسیر روح المعانی آلوسی

تفسیر روح المعانی آلوسی قوله تعالی فَاتَّقُوا اللَّهَ «مَا اسْتَطَعْتُمْ» الایه. یعنی در راه پرهیزگاری از او عز و جل همه تلاش و طاقت خود را بکار برید تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۱ ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت کرد «که گفت، چون اتقوا اللّه حق تقاته، نازل شد، عمل کردن بر قوم شدید شد، بپا ایستادند تا پاهایشان ورم کرد، پیشانیهای ایشان زخم شد، خداوند متعال نازل ساخت، «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» برای آسان گرفتن بر مسلمانان، و آیه اولی را نسخ کرد، و از قتاده نیز چنین نقل کرده‌اند. و اطاعت کنید اوامر و نواهی او را، و انفاق کنید. از آنچه شما را روزی گردانید، در راههائی که بشما امر کرده، که در آنها مصرف کنید، از روی خلوص نیت، هم چنانکه قوله تعالی خَیْراً لِأَنْفُسِکُمْ خبر می‌دهد، و این تخصیصی است بعد از تعمیم، و نصب خیر انزد سیبویه، از آنست که مفعول به فعل محذوفی است، یعنی ائتوا خیرا لانفسکم، یعنی افعلوا ما هو خیر لها و انفع، و این تأکیدی است برای امتثال اوامر، و بیانی است برای آنکه این امور برای ایشان بهتر از اموال و اولاد است، و این پاره‌ای از مقام تجرید است. اما نزد ابی عبیدة، چنان است که فعل جواب امر مقدر است یعنی لیکن خیرا و نزد فراء و کسائی چنان است، که نعتی است برای مصدر محذوفی، ای انفاقا خیرا، و بعضی گفته‌اند منصوب است بانفقوا، و خیر بمعنی مال است، اما بعید است از حیث معنی، و بعضی کوفیین گفته‌اند منصوب است بر حال، و این هم در معنی بعید است هم در اعراب.

فی ظلال القرآن و تفسیر المراغی

فی ظلال القرآن و تفسیر المراغی مطلب مهمی ندارند.

تفسیر المیزان طباطبائی

تفسیر المیزان طباطبائی قوله تعالی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ الایه. یعنی باندازه استطاعت خود، چنانچه سیاق افاده می‌دهد، زیرا سیاق سیاق دعوت، و انگیختن بشنوائی و فرمانبرداری و انفاق و مجاهده در راه خداست، و تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۲ جمله متفرع است بر قوله تعالی إِنَّما أَمْوالُکُمْ الایه، پس معنی چنان است از خداوند بپرهیزید. باندازه عنایت مستطاع خود، و از آنچه در طاقت شماست چیزی فرو گذار نکنید، پس آیه جاری مجرای «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» است، و ناظر بنفی تکلیف باتقاء در ماورای طاقت و فوق استطاعت نیست همچنانکه در قوله تعالی «وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ» البقره ۲۸۶ و از آنچه گذشت روشن میشود. اول آنکه منافاتی میان دو آیه نیست، و اختلافی مانند اختلاف در کمیت و کیفیت میان آنها نیست، قول خداوند «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» امر است بفراگیری همه موارد استطاعت در تقوی، و قوله تعالی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» امر است بانجام تقوی در همه موارد، تقوائی که بحق تقوی است، و صرف شبح و صورت نیست، دوم فساد قول آنان که آن را ناسخ این میدانند.

تفسیر کاشف و منهج الصادقین

تفسیر کاشف و منهج الصادقین مطلب مهمی ندارند.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» الحجرات/ ۹. خداوند میفرماید: اگر دو گروه از اهل ایمان با هم جنگیدند، ای مؤمنان میان ایشان اصلاح کنید، به اینکه ایشان را بحکم کتاب خداوند، و رضا دادن بآنچه در قرآن است دعوت نمائید. خواه بسودشان باشد یا بزیانشان. و مقصود از اصلاح بعدل همین است. «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری میگوید: اگر یکی از این دو گروه از پذیرفتن حکم قرآن سر باز زد، و از مرز عدالتی که خداوند میان خلق مقرر ساخته تجاوز کرد تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۳ و دیگری آن را پذیرفت «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی» می گوید جنگ کنید با آنکه ظلم میکند و از اجابت حکم خداوند اباء دارد، «حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ» می گوید تا برگردد بحکم خداوند. که در کتابش میان خلق مقرر فرموده است. «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ» می گوید: اگر پس از قتال شما آن گروه ظالم بازگشت، و بفرمان خداوند در کتابش گردن نهاد، میان آنها و گروه دیگر بعدالت اصلاح دهید، یعنی بانصاف میان ایشان، و اینست فرمان خداوند در کتابش، که آن را میان خلق قانون عدل قرار داده است. ابن عباس گفت «وَ إِنْ طائِفَتانِ» الخ خداوند بپیغمبرش فرمان داد، اگر دو گروه از مؤمنین با هم جنگیدند، ایشان را بحکم خداوند بخواند و برای هم انصاف بدهند اگر اجابت کردند، میان ایشان بکتاب خداوند حکم دهد تا داد مظلوم از ظالم بگیرد، اگر یکی از ایشان اباء کرد یاغی و ظالم است، و بر امام مؤمنین واجب است که با ایشان بجنگد و جهاد کند، تا بفرمان خداوند برگردند، و بحکم او اقرار کنند ابو زید گفت: در قوله تعالی وَ إِنْ طائِفَتانِ الخ، این فرمانی است که خداوند بوالیان داده است. برای مشاجرات واقعه میان مردم، و بایشان فرمان داده، میان ایشان اصلاح کنند، و اگر سر باز زدند، با گروه ظالم بجنگند، تا بامر خداوند باز گردند. وقتی بازگشتند میانشان اصلاح دهند، و ایشان را آگاه سازند که «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» و با گروه باغی و ظالم نمی‌جنگد جز امام. قوله تعالی «وَ أَقْسِطُوا» فرماید: ای مؤمنان در داوری خود عادل باشید، که حکم شما از حکم خدا و پیغمبر تجاوز نکند، «إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» خداوند عادلان در حکم و قاضیان عادل را دوست دارد. از میان اسباب نزول که نقل می کند، آن را منسوب بانس صحابی است می‌آوریم، هر چند در اینجا عموم لفظ مناط است نه خصوص سبب، پیغمبر را گفتند اگر پیش عبد اللّه بن ابی تشریف فرما شوی (مصلحت باشد) پیغمبر سوار تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۴ بر الاغ با گروهی از مسلمانان برفتند، چون باو رسیدند جسورانه گفت: برو که بوی الاغت آزارم داد، یکی از انصار گفت بوی آن از تو خوشبوتر است، یکی از کسان عبد اللّه خشمناک شد، و هر دسته برای یکی از آنها خشمناك گردید، با نعال و جرید نخل بجان هم افتادند، و این آیه نازل شد از ابن عباس هم نقل کنند که گفت: قتال ایشان با نعال و چوبدستی بود به پیغمبر فرمان رسید که میانشان اصلاح دهد

تفسیر التبیان

تفسیر التبیان و ان طائفتان الخ «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا» همدیگر را کشتند. «فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما» تا آنکه اصلاح کنند یعقوب بین اخوتکم خواند، بنابر آنکه جمع اخ است. زیرا طائفه هم جمع است، و آنکه بتثنیه خواند بلفظ طائفتین رد کرد، اما

زیـد بن ثابت و ابن سـیرین و عاصم جحـدری بین اخویکم خواندنـد، و معانی بهم نزدیکنـد. و قول خداونـد «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» دلالـت نـدارد که اگر ایشـان جنـگ کردنـد بر ایمـان باقی میماننـد. یا اسم ایمان بر ایشان اطلاق میشود، بلکه مانعی نـدارد کـه یکی یـا هر دو فـاسق باشـند. و این جـاری مجرای اینست که بگـوئی و ان طائفـهٔ من المـؤمنین ارتـدت عن الاسـلام فاقتلوها. آنگاه فرمود: «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ» اگر یکی از آنـدو بر دیگری بغی ورزیـد. که چیزی خـواست که برای او روا نبود، و بر دیگری ظلم و تعـدی کرد. «فَقـاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي»، زیرا که اوست ظـالم و متعـدی نه دیگری. «حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» تـا بفرمان خداونـد بازگردد، و از جنگ طائفه دیگر دوری کنـد، «فَإِنْ فاءَتْ» برگشت و توبه کرد و از کار خود دوری کرد و امر خدا را گردن نهاد، «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» میان آنها و طائفه دیگر که بر ایمان خود باقی مانده، و با قول خود از آن بیرون نرفتهانـد، و بهیچکـدام مایل نشوید (که بدیگری سـرگرانی کنید) «وَ أَقْسِطُوا» عدالت کنید، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» یعنی عادلان را گفته میشود اقسط اگر عـدالت کرد، و اقسط اگر بیعـدالتی نمود، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۵ خداوند فرماید «وَ أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً» طبری نقل کرده که آیه در باره دو گروه از انصار که میانشان جنگ اتفاق افتاد نازل شده است.

تفسیر مجمع البیان

تفسیر مجمع البیـان «و ان طائفتـان» القرائهٔ یعقوب بین اخوتکم خوانـد بتـاء بر جمع، و آن قرائت ابن سـیرین است، و بـاقی بین اخویکم بر تثنیه خواندنـد بنـا بر قوله طائفتـان و در شواذ قرائت زیـد بن ثـابت و حسن، اخوانکم بالف و نون بنا بر جمع آمـده. اللغـهٔ، قسط عـدل است، وماننـد آنست اقساط و قسوط و قسط بفتـح جور است، و عدول از حق، و اصل باب عدول است فمن عـدل الی الحق فقـد اقسط، و من عدل عن الحق فقد اقسط. النزول روایت رفتن پیغمبر اکرم نزد عبد اللّه بن ابی را نقل می‌کند. المعنی عینا مطالب التبیان را نقل میکند حتی با همان الفاظ و ترکیبات.

تفسیر کشاف

تفسیر کشاف «و ان طائفتان» الخ در سبب نزول از قول ابن عباس داستان عبد اللّه بن ابی را نقل میکند، و از قول مقاتل گوید: چون پیغمبر اکرم آیه را بر ایشـان خوانـد صـلح کردنـد، و معنی بغی اسـتطاله و ظلم و اباء کردن از صـلح است، و فییء رجوع است، و سایه را از آن جهت فییء گفتند زیرا سایه از پس نبودن پرتو خورشید میآید، و غنیمت را از آن جهت فییء گفتند که از امـوال کفـار بمســلمانان بـاز میگردد. و ابـا عمرو تفییء را بـدون همزه خوانـد، و وجهش تخفیفی است کـه در دو همزه بهمرسیده، و این خلسه بر قاری پوشـیده مانده، و گمان برده اسـقاط شده است اگر گوئی چرا اقتتلوا گفت، و حال آنکه قیاس اقتتلتا است همچنانکه ابن ابی عبله خوانـده، یا اقتتلا همچنانکه عبید بن عمیر، میگویم برای آنکه حمل بر معنی شده نه بر لفظ، زیرا طـائفتین بمعنـای قوم و ناس است، و در قرائت تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۳۶ عبـد اللّه حـتی یفیئوا الی امر اللّه آمـده. و حکـم فئه باغیه و جوب قتال با آنهاست، مادامی که قتال می‌کننـد، و از ابن عمر آمـده که گفت: هیچ چیز در نفس خود دشوار نیـافتم، چونـان چیزی که از امر این آیه یـافتم، که بـا این فئه باغیه آنچنان که خداونـد فرمان داده قتال نکردم، و این را بعـد از اعتزالش (از جنـگ جمـل) گفت: آنهنگـام که دست از جنـگ کشـید رهـا میشود. و وقتی از جنـگ رویگردانیـد با او بروایت پیغمبر رفتار می‌شود. روی عن النبی (ص) انه قال «یا ابن ام عبـد هل تـدری کیف حکم اللّه فیمن بغی من هـذه الامهٔ قال اللّه و

رسوله اعلم. قال لا يجهز علی جريحها، و لا يقتل اسيرها، و لا يطلب هاربها، و لا يقسم فيئها» و قتال مسلمانان از اينگونه‌ها خالی نيست، يا هر دو طائفه از روی ظلم و بغی با هم ميجنگند. پس واجب آنست، كه ميان ايشان برای اصلاح رفت و آمد شود، و اگر قبول نكردند و هر دو ادامه دادند، با آنها قتال شود، يا هر كدام در اثر شبهه‌ای خود را محق ميداند پس واجب آنست كه با حجج قاطعه و براهين و ارشاد ايشان را باشتباه خود واقف سازند، و اگر باز لجاج كردند و نپذيرفتند، ملحق بفئه باغيه‌اند، و يا آنكه يكی از آنها بر ديگری ستمگر و ظالم است. پس واجب است كه با گروه باغی قتال شود تا توبه كند، و اگر چنين كرد ميان او و گروه ديگر بعدالت اصلاح شود. و در اين مسئله تفاصيلی هست، اگر گروه باغی از اندكی نفرات چنانند كه نيروی پاسداری خويش ندارند، بعد از تسليم و بازگشت ضامن جنايات ارتكابی خود خواهند بود، و اگر گروه باغی بسيار و صاحب قدرتند، ضامن نيستند، مگر نزد محمد بن الحسن، زيرا او فتوی داده، كه بعد از بازگشت ضامن جنايات ارتكابی خويشند. تاريخ تفسير(كمالی)، ص: ۴۳۷ اما اگر قبل از بسيج متفرق شوند. يا بعد از آن، اما حين تضع الحرب او زارها، ضامن جنايات خويشند عند الجميع، بنابراين محمل اصلاح در آيه «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» بمذهب محمد واضح است، و منطبق بر لفظ تنزيل است. اما بر قول ديگران و جهش آنستكه، فئه قليلة العدد، باشد و آنان كه گفته‌اند اصل مقصود از بين بردن كينه‌ها. و دشمنيها و جنايات است. نه ضمان جنايات، با مأموربه كه اعمال عدل است انطباق ندارد، و اگر گوئی چرا عدل را با اصلاح دوم مقرون ساخته نه با اول. ميگوئيم زيرا مراد از اقتتال در اول آيه، آنستكه هر دو از راه بغی يا شبهه با هم قتال آغازند، و هر كدام باشد بر مسلمانان واجب است، كه برای تسكين غائله با راهنمائيها و مواعظ و ارشادات و نفی شبهه بكوشند مگر آنكه آنها اصرار ورزند، اما ضمان متوجه نميشود. اما اگر يكی از دو گروه بر ديگری ظلم كرد، چنان نخواهد بود، بلكه ضمان بهر دو وجهی كه گفته شد متوجه خواهد گرديد. قوله تعالی «وَ أَقْسِطُوا» امر است باستعمال قسط بر طريق عموم، بعد از آن كه امر فرمود باصلاح ذات البين، و قسط بفتح جور است از قسط بتحريك، و آن اعوجاجی است در پاها، و عود قاسطای يابس، اما قسط بمعنی عدل فعل از آن اقسط است، و همزه آن برای سلب است، ای ازال القسط و هو الجور.

تفسير جامع الاحكام قرطبی

تفسير جامع الاحكام قرطبی «وَ إِنْ طائِفَتانِ» الاية در مورد اسباب نزول همه اقوال را بتفصيل مي‌آورد آنگاه ميگويد: طائفه تكمرد و دو تن و گروه را شامل ميشود. و آن از چيزهائی است كه بر معنی حمل ميشوند نه بر لفظ، زيرا طائفتان بمعنی قوم و ناس است. و عبد اللّه قرائت كرده (حتی يفيئوا الی امر اللّه فان فاؤا فخذوا بينهم بالقسط). ابن عباس در قوله تعالی «وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» گفته، «الواحد فما فوقه، و طائفة» از چيزی، قطعه‌ای از آنست. تاريخ تفسير(كمالی)، ص: ۴۳۸ قوله تعالی «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» بدعوت كردن ايشان بكتاب خداوند، خواه بسود ايشان باشد يا بزيان ايشان، «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى» اگر تعدی كرد، و فرمان خداوند و كتابش را اجابت ننمود، و بغی تطاول و فساد است. «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» يعنی بازگشت كند بفرمان كتاب «فَإِنْ فاءَتْ» اگر برگشت. «فَأَصْلِحُوا» بينهما «بِالْعَدْلِ» با ايشان بانصاف رفتار كنيد و ايشان را بانصاف وادار كنيد. «وَ أَقْسِطُوا» ای مردم با هم نجنگيد، و گفته‌اند يعنی عدالت كنيد، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». يعنی عدالت پيشگان محق را. آنگاه اقسام قضيه را عينا مانند زمخشری بعنوان قال العلماء نقل ميكند: باغيه آنگاه گويد در اين آيه دليل هست بر وجوب قتال فئه باغيه‌ای كه بغی او بر امام يا بر يكی از مسلمانان معلوم گردد، و همچنين دليل است بر فساد قول كسی كه از قتال مسلمانان منع كرده است. و بقول پيغمبر «قتال المؤمن كفر» استناد نموده است، و اگر قتال مؤمن باغی كفر باشد هر آينه خداوند بكفر امر نموده است، صديق با متمسكين باسلام كه منع زكاة كرده بودند جنگ كرد، و فرمان داد تا

زخمیان را نکشند، و مال ایشان را حلال ندانند، بخلاف آنچه درباره کفار واجب است. طبری گوید اگر در هر اختلافی که ما بین دو فرقه پدید آید، فرار از آن و خانه نشینی واجب باشد. نه حدی جاری میشود، نه باطلی از بین میرود و اهل نفاق و بدکاری، بحلال کردن محرمات از اموال مسلمانان. و اسارت زنان، و ریختن خون ایشان راه می‌یابند، زیرا که آنان همداستان میشوند، و مسلمانان هم دست روی دست میگزارند، و این مخالف قول پیغمبر اکرم است، که فرمود «خذوا علی ایدی سفهائکم». مسئله قاضی ابو بکر بن العربی، گوید «این آیه اصل است در قتال مسلمانان و عمده در قتال تأویل کنندگان، و صحابه بر این آیه استناد میکردند، و باین آیه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۳۹ اعیان ملت اسلام پناه میبردند، و باین آیه پیغمبر قصد داشت که فرمود «تقتل عمارا الفئة الباغیة» و درباره خوارج «یخرجون علی خیر فرقة او علی حین فرقة» و روایت اول صحیحتر است، لقوله، علیه السلام «تقتلهم اولی الطائفتین الی الحق» و کشنده ایشان علی علیه السلام و یاران او بودند و نزد علمای دین مقرر است و بدلیل دین ثابت است، که علی علیه السلام امام بود، و هر کس بر او خارج میشد باغی بود و قتال او واجب بود. تا بحق بازگشت کند، و منقاد صلح گردد، زیرا عثمان کشته شد در حالتیکه صحابیان از خون او بری بودند. زیرا خودش از قتال با ثائرین منع کرده بود، و گفته بود اول کسی که بعد از پیغمبر در امتش خون جاری کرده باشد من نخواهم بود، بر بلاء صبر کرد و تسلیم محنت شد، و خود را فدای امت ساخت. و ممکن نبود که امت را بحال خود رها کنند خلافت را بر بقیه اصحاب شوری عرضه کردند، و علی علیه السلام از همه‌ی ایشان سزاوارتر بود، و وی آنرا برای حفظ امت قبول کرد، که مبادا خون ایشان در هرج و مرج بریزد، و نظام امت پاره گردد. آنسان که راه ترمیم نباشد، چه بسا دین از میان میرفت و عمود اسلام می‌شکست، چون با او بیعت کردند، مردم شام از او خواستند، تا قتله عثمان را تسلیم کند، یا قصاص نماید، علی علیه السلام فرمود: «ادخلوا فی البیعة و اطلبوا الحق تصلوا الیه». گفتند مادام که قتله عثمان با تواند مستحق بیعت نیستی، اما علی علیه السلام در این گیر و دار رأیش استوارتر، و قولش صوابتر بود، زیرا اگر چنان میکرد هر آینه بتعصبات قبیله‌ای کشیده میشد، و جنگ دیگری برپا میگردید علی علیه السلام انتظار کشید، تا بیعت استوار شود و اولیای عثمان طلب کنند. و در مجلس حکم قضاوت بحق انجام گردد. و خلافی میان امت نیست، که امام میتواند در قصاص تأخیر کند. اگر باعث تفرقه کلمه یا انگیختن فتنه نمیشود، درباره طلحه و زبیر هم چنین باید گفت که ایشان تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۰ علی را از ولایت خلع نکردند. و اعتراضی بر دیانت او نداشتند، اما رأیشان چنان بود که ابتداء کردن بقتل اصحاب عثمان اولی است. آنگاه قرطبی گوید: این قولی است در سبب جنگ جمل، اما بسیاری از اهل علم گفته‌اند، واقعه بصره با عزیمت ایشان بر جنگ انجام نگرفته، بلکه امری فجائی بوده، و هر یک از فریقین گمان کرده که دیگری با او غدر خواهد کرد زیرا گفتگوها بصلح انجامیده و با صلح از هم جدا شده بودند. اما قتله عثمان شب هنگام انجمن و کنگاش کردند، که چه کنند، تا مبادا این اصلاح بتسلیم ایشان انجام گیرد. و رأیشان بر این قرار گرفت، که سحرگاه بتیراندازی و شروع جنگ پردازند و گروهی از میان عسکر طلحه فریاد برآورند، که عسکر علی غدر کردند، و از میان عسکر علی فریاد برآوردند که گروه طلحه و زبیر غدر کردند. و این کار از هر دو طرف صواب بود و اطاعت خداوند محسوب میشد. و صحیح مشهور همین است. و خداوند داناتر است. مسئله قوله تعالی «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ» امر است بقتال و آن واجب کفائی است، و بهمین جهت قومی از صحابه از این جنگ تخلف نمودند مانند سعد وقاص و عبد اللّٰه بن عمر و محمد بن مسلمه. و امیر المؤمنین عذر ایشانرا پذیرفت. روایت میکنند که چون کار بمعاویه راست شد، سعد را بر روش خود سرزنش کرد و گفت: نه از آنها بودی که میان دو فرقه هنگام جنگ اصلاح کنی، و نه از آنها که با فئه باغیه جنگ کنی، سعد باو گفت از ترک قتال با فئه باغیه پشیمانم، پس معلوم شد که بر هیچکدام از دو فرقه در کاری که کرده‌اند حرجی نیست، و اینها تصرفاتی بحکم اجتهاد است،

و عملی بمقتضای شرع است و اللّه اعلم. مسئله در قوله تعالی «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» و از عدالت است، تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۱ که هیچکدام بآنچه میان ایشان از مال و خون واقع شده مطالبه نشوند، زیرا آن تلقی است که مبنای آن تاویل بوده است، و در این مطالبه از صلح نفرت میکنند، و در بغی اصرار میورزند، و اصل در مصلحت همین است. و لسان الامه «۱» گفته است، حکمت خداوندی در جنگهائی که میان صحابه واقع شده است آنست که احکام قتال اهل تأویل را بشناسد، زیرا احکام قتال اهل شرک با بیان پیغمبر اکرم معلوم شده است. مسئله اگر کسی بر امام عادل خروج کند، که بی حجت و باغی باشد، امام با همه مسلمانان یا با من به الکفایه با او قتال می‌کند، و قبل از جنگ او را بطاعت و دخول در جماعت مسلمانان دعوت می‌کند، اگر از صلح و رجوع اباء کرد، با او قتال می‌شود. اما اسیر و زخمی ایشان نباید کشته گردد، و فراری ایشان نباید دنبال شود، و کسان ایشان نباید اسیر شود، و مال ایشان نباید گرفته شود. اگر باغی عادل را کشت یا عادل باغی را، در حالی که ولی مقتول بود، ارث نمی‌برد و قاتل عمد بهر صورت ارث از مقتول نمی‌برد، و گفته‌اند که عادل از باغی ارث می‌برد قیاسا علی القصاص. مسئله آنچه را بغاة و خوارج از بین بردند، چون توبه کردند، از ایشان مؤاخذه نمی‌شود، اما ابو حنیفه ایشان را ضامن می‌داند، و شافعی دو قول دارد، یکی چون ابو حنیفه که چون اتلاف بعدوان است، مستلزم ضمان است، اما معول نزد ما آنست که صحابه در جنگهایشان فراری را دنبال نمی‌کردند، اسیر و جریح را نمیکشتند و ضامن نفس یا مالی نمی‌شدند و ایشان پیشوایند. و ابن عمر گفت که پیغمبر فرمود: ای عبد اللّه می‌دانی حکم خداوند در باره کسی که از این امت بغی ورزید چیست،

---

(۱) مراد ابن عباس است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۲ گفتم خدا و پیغمبر داناترند، فرمود «لا- یجهز علی جریحها و لا- یقتل اسیرها و لا- یطلب هاربها و لا یقسم فیئها» اما آنچه موجود است بعینه بصاحبش رد می‌شود و اینها همه در مورد باغیانی است که خروج ایشان از روی تأویل بوده است، «انهم تاویل جائز». در اینجا تمام احکامی را که زمخشری در این مورد در کشاف یاد کرده می‌آورد. مسئله اگر فئه باغیه بر شهری غالب شدند، و اخذ صدقات و اقامه حدود نمودند و احکامی جاری ساختند، دوباره آن صدقات از ایشان گرفته نمی‌شود، و آن احکام اگر مخالف کتاب و سنت و اجماع نباشد، نقض نمیشود. مطرف و ابن ماجشون چنین گفتند، اصبغ گفت جائز است، و در قولی جائز نیست، همچنانکه ابن القاسم و ابو حنیفه گفتند جائز نیست، زیرا عملی ناحقست، بدست کسی که تولیت او جائز نبوده است. همچنانکه اگر بغاة نبودند نیز جائز نبود. اما اعتماد ما «۱» همان چیزیست که درباره عمل صحابه گفتیم، که چون فتنه رفع میشد و خلاف با صلح از میان برمیخواست متعرض هیچ یک از ایشان نمی‌شدند. مسئله بهیچ یک از صحابیان جائز نیست که خطای مقطوع به نسبت داده شود، همه ایشان پیشوایان ما هستند، و ما تعبدا از خوض فیما شجر بینهم احتراز می‌کنیم، و جز بنیکوئی از ایشان نام نمی‌بریم، برای حرمت مصاحبت پیغمبر، و نهی او (ص) از سب ایشان، و اخبار او (ص) که خداوند ایشانرا بخشیده، و از ایشان راضی است. آنگاه احادیثی نقل میکند از اینکه طلحه شهید است، و قاتل ابن صفیه در

---

(۱) مراد مذهب مالکی است که مؤلف از علمای آنمذهب است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۳ آتش، همچنین کسانی که از مقاتله با باغیان سر باز زدند، و در تأویل خود خاطی نبودند، تا آخر مطالبی که درباره مطلق صحابی دارد، و تعسف در آنها آشکار است.

تفسیر روح المعانی

تفسیر روح المعانی و ان طائفتان الایة عدول بضمیر جمع برای رعایت معنی است. زیرا هر یک از دو طائفه جماعت است، در

طائفتین. اول مراعات معنی شده، و در دوم مراعات لفظ بر عکس مشهور در استعمال، و نکته در آن چنانکه گفته‌اند آنست که، در حال جنگ مختلط بودند، از این جهت اولا ضمیرشان جمع آمد، و در حال صلح متمایز شدند ضمیرشان تثنیه آمد، و در تعلیق قتال بموصول «التی تبغی» اشاره است بعلیت آنچه در حیز صله است، «ای فقاتلوها لبغیها». آنگاه تفاصیل احکام را از قول زمخشری نقل میکند، چنانکه گذشت، و بعد از آن اسباب نزول آیه را بتفصیل می‌آورد، و میگوید مقاتله باغی برای اعانت مبغی علیه در حکم جهاد است. آنگاه حدیث تأسف ابن عمر را از ترک قتال از قول حاکم مصححا، و بیهقی میآورد، اما آنرا بمقاتله با اصحاب معاویه تأویل میکند، نه اصحاب جمل، و بعضی از حنابله قتال با باغی را افضل از جهاد شمرده‌اند. و استناد میکنند باشتغال علی (ع) بقتال ایشان و ترک جهاد. اما بطور اطلاق درست نیست، مگر رجحانی در آن باشد. و ظاهر آیه چنانست که باغی مؤمن است، زیرا دو طائفه باغی و مبغی علیها را از مؤمنین قرار داده، است البته باغی بر امام و هر چند جائز باشد فاسق است، و مرتکب کبیره است، اگر بی تأویل اقدام کرده، و یا با تأویل قطعی البطلان، و معتزله در چنین مورد او را فاسق مخلد در آتش میدانند، اگر توبه نکند، خوارج میگویند کافر است، و امامیه باغی بر علی بن ابی طالب (ع) و مقاتل با او را کافر میدانند، و احتجاج میکنند بآنچه از پیغمبر رسیده، که باو فرموده «حربک حربی» و در آن بحث هست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۴

تفسیر البرهان

تفسیر البرهان و ان طائفتان الایه قال ابو عبد اللّه (ع) انما جاء تأویل ویل هذه الایه یوم البصرة، و هم اهل هذه الایة، و هم اللذین بغوا علی امیر المؤمنین، فکان الواجب علیه قتالهم و قتلهم، حتی یفتیئوا الی امر اللّه، و لو لم یفیئوا لکان الواجب علیه فیما انزل اللّه ان لا یرفع السیف عنهم، حتی یفیئوا و یرجعوا عن رایهم، لانهم بایعوا طائعین غیر کارهین، و هی الفئته الباغیة، کما قال اللّه عز و جل، فکان الواجب علی امیر المؤمنین ان یعدل فیهم، حیث کان ظفر بهم، مثل ما صنع النبی (ص) باهل مکة، حذو النعل بالنعل عن ابیعبد اللّه (ع) عن ابیه (ع) فی حدیث، الا لسیاف الخمسة. قال «و اما السیف المکفوف عن اهل البغی و التأویل، قال اللّه عز و جل و ان طائفتان الخ، فلما نزلت هذه الایة قال رسول اللّه (ص) منکم من یقاتل بعدی علی التأویل، کما قاتلت علی التنزیل، فسئل النبی (ص) من هو قال (ص) خاصف النعل، یعنی امیر المؤمنین (ع). فقال عمار بن یاسر، قاتلت بهذه الرایة مع رسول اللّه (ص) ثلثا، و هذه الرابعة. و اللّه لو ضربونا حتی بلغونا السعفات من هجر، لعلمت انا علی الحق، و انهم علی الباطل، و کانت السیرة فیهم من امیر المؤمنین (ع) ما کانت من رسول اللّه (ص) فی اهل مکة، فی یوم فتح مکة، فانه لم یسب لهم ذریة، و قال من اغلق بابه فهو آمن، و من القی سلاحه فهو آمن، و کذلک قال امیر المؤمنین (ع) یوم البصرة، فاری فیهم ان لا تسبوا لهم ذریة، و لا تجهزوا علی جریح، و لا تتبعوا مدبرا، و من اغلق بابه و القی سلاحه فهو آمن؟

تفسیر نور الثقلین

تفسیر نور الثقلین ما زاد بر البرهان. عن جعفر بن محمد عن ابیه علیهما السلام، انه قال «القتل قتلان قتل کفارة و قتل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۵ درجة، و القتال قتالان، قتال الفئة الکافرة، حتی یسلموا، و قتال الفئة الباغیة حتی یفیئوا». حفص بن غیاث، قال سألت جعفر بن محمد (ع) عن طائفتین من المؤمنین، احدیهما باغیه و الاخری عادلة، اقتتلوا فقتل رجل من اهل العراق اباه، و ابنه او حمیمه، و هو من اهل البغی، و هو وارثه هل یرثه؟ قال «نعم لانه قتله بحق».

تفسير منهج الصادقين

تفسير منهج الصادقين وَ إِنْ طائِفَتانِ الايه. بعد از تفسير متداول و بيان اسباب نزول گويد: صاحب كنز العرفان آورده «كه بعضى از فقهاء كه معاصر ماينـد باين آيه استـدلال كرده‌اند، بر قتال بغات، و اين محض غلط است، زيرا باغى كسـى است كه بر امام معصوم خروج كنـد بتأويل باطل، و با او محاربه نمايد، و بمذهب ما او كافر است، بدليل قول حضـرت رسالت مر امير المؤمنين را كه «يـا على حربـك حربى و سـلمك سـلمى. پس چگـونه بـاغى مـذكور مؤمن باشـد، تـا در تحت آيه داخـل شود، و لازم نمى‌آيـد از ذكر لفظ بغى در آيه كه مراد بآن بغاتى باشـند كه معهود فقهاءانـد، و لهذا راونـدى اين آيه را دليل قتال نگردانيده، بلكه آنرا با اهل اسـلام تخصـيص داده، پس بغى بمعنى لغوى باشـد، كه آن تعدى مطلق است، نه آنچه مصـطلح فقهاء است. و نيز مؤيـد اينست قول شـافعى، مـا عرفنـا احكـام البغاة الا من فعلى عليه السـلام و مراد آن چيزى است كه آن حضـرت در حرب بصره و شام و خوارج سلوك نمود، از عدم اتباع بمدبر اهل بصره، و عدم تجهيز جريح ايشان، بجهت آن كه ايشان را فئه نبود، تا به ايشان مستظهر شده بار ديگر خروج كنند. و بحرب اقدام نمايند و اتباع به مدبر اهل شام و تجهير جريح ايشان به جهت آن كه ايشان را فئه مذكور بود. تاريخ تفسـير(كمالى)، ص: ۴۴۶ و اينكه راونـدى به آيه «انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ» بر قتـال اهـل بغى استـدلال نموده، و گفته كه ظـاهر آن مقتضـى قتالست با ايشان، نيز غلط است، چه ظاهر آن اصـلا دلالـت نـدارد بر قتـال بغـاة. تا حجت باشـد بر آن چه مطلوب ماست، بلكه ظاهر آن مفيـد تاكيـد است به جهاد و مبالغه در آن بـاب، پس مراد امر باشـد بجهـاد بـا كفار معهود، و دور نيست استـدلال بر قتال بغاة، بقوله تعالى «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» بجهت آنكه ظـاهر آن دالست بر عموميت وجوب طـاعت اولى الامر. يـا به آيه «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ» چه منافق مظهر اسـلام است و مبطن كفر، و باغى نيز چنين است، زيرا كه اظهار اسـلام مى‌كنـد و حال آنكه بواسـطه آنكه خروج بر امام معصوم مى‌كند از اسلام بيرون است. پس اسم نفاق بر او جائز باشد، و از اين جهت است كه حضـرت رسالت (ص) در شان عاليشان امير المؤمنين (ع) فرمود: يا على «لا يحبك الا مؤمن تقى و لا يبغضك الا منافق شـقى» و اين حديث را نسائى در صـحيح خود روايت كرده، و كتب اصـحاب ما نيز مشحون است به اين، و شبهه‌اى نيست، كه هر كه محارب او باشـد محب او نخواهـد بود. پس باغى منافق باشـد و هو المطلوب، و از عـدم جهاد پيغمبر با اهل نفاق لازم نمى‌آيد عـدم جواز آن بعـد از او، و لهذا امير المؤمنين (ع) در روز جمل بعد از تلاوت آيه «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقـاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» فرمود: «و اللّه ما قوتل اهل هـذه الايه الا اليوم» و نيز مقوى عـدم دلالـت آيه مـذكوره است بر قتال اهل بغات مصـطلح. اينكه در عقب آن مى‌فرمايـد «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» مؤمنان برادراننـد در دين و منتسب‌انـد باصـل واحـد كه ايمـانست. پس بايـد كه ميـان ايشـان نزاع و شـقاق نباشـد. و اگر بر سبيـل نـدرت واقع شود «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۴۷

تفسير المراغى

تفسـير المراغى وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الايه. طائفه بمعنى جماعت است، و آن اقل است از فرقه، بدليل قوله تعالى «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ» «وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ» يعنى ايشانرا از قتال باز داريـد. بنصـيحت يا بتهديـد، يا بتعـذيب، بغت يعنى تعـدى و ظلم كردنـد و تفيء بمعنى بازگشت است و امر اللّه صـلح است. زيرا مأمور است، در «و اصلحوا» ذات بينكم بالعـدل يعنى ببرطرف كردن آثـار قتـال بضـمانت تلفـات، بطورى كه ترك آن بقتـال ديگرى نكشانـد، و اقسطوا، يعنى در همه شـئون

زنـدگی خود عـدالت ورزید. و اصل اقساط ازالۀ القسط است بفتح قاف، و آن به معنی جور است. و قاسط جائر است کما قال «وَ أَمَّا الْقاسِـطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً». یعنی اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم جنگ آغاز کردند، ای مؤمنان میان ایشان اصلاح دهیـد بخواندن ایشان بحکم خداوند، و راضـی شدن بآن خواه بنفع ایشان باشد یا بضـرر ایشان، و این است اصـلاح میان ایشان بعـدل. «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» اگر یکی از دو طائفه از اجابت حکم خداوند ابـاء کرد، و دیگری اجـابت نمود بـا ظـالم متعـدی بجنگیـد تـا بحکم خداونـد گردن نهـد، و اگر باغی خودش حاکم باشـد بر مسـلمانان واجب است او را بـا نصـیحت و سـخت‌تر از آن دفع دهنـد، بشـرط آنکه فتنه‌ای شدیـدتر از اول بپا نشود. «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» یعنی اگر آن باغی رجوع کرد. بعد از قتال با او. میان ایشان بعدالت و انصاف داوری کنید. تا بار دیگر آن قتال تکرار نشود. آنگاه خداوند ایشان را بعدالت در همه کارها فرمان می‌دهد «وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۸ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». و در صـحیح آمـده از انس که پیغمبر صـلی اللّه علیه و آله فرمود «انصـر اخاک ظالما او مظلوما قلت یا رسول اللّه هذا نصرته مظلوما فکیف انصره ظالما قال تمنعه من الظلم فذلک نصرک اياه.

تفسیر فی ظلال القرآن

تفسیر فی ظلاـل القرآن و ایـن قاعـده‌ای تشـریعیه و عملی اسـت، برای حفـظ اجتمـاع مسـلمانان، از جنـگ و پراکنـدگی، زیرا انگیزه‌ها و خود خواهیها، بدنبال خبر فاسق، عجله و شـتاب و تبعیت از جمعیت و تعصب قبل از تحقیق و رسیدن بحقیقت آمده، و خواه این آیه بسـبب واقعه‌ای معین باشـد. چنان چه در روایات هست، یا تشـریعی باشـد برای امثال آن موارد، قاعده و قانونی استوار و عام را برای حفظ اجتماع اسلام از تفرقه نشان میدهد و پس از آن برای برقرار ساختن عدل و صلاح، و همه اینها بامید رحمت خداونـد برای برقراری عـدالت و اصـلاحست. و قرآن چه بـا واقعه‌ای مـواجهه کرده. و چه اعتراضـی برای مـوارد وقوع نموده باشـد، در هر حال وقوع قتال میان دو طائفه از مؤمنین ممکن است و با وجود اقتتال وصف ایمان برای ایشان باقیست و با احتمـال آنکه یکی بر دیگری بـاغی باشـد، یا هر دو طائفه باغی باشـند خداونـد آن مؤمنانرا که غیر از این دو طائفه‌انـد مکلف میـدارد که باصـلاح میان آنها قیام کننـد. و اگر یکی از آن دو نپـذیرفت یا هر دو نپذیرفتنـد، یا بغاۀ قتال نمایند و ادامه دهند تا آنهـا بحکم خداونـد رجوع کننـد. امر خداونـد همـان رفع خصومت میـان مسـلمانان است، و وقتی که پذیرفتنـد بایـد مؤمنین با صلاـحی که بر عـدالت دقیـق اسـتوار است قیـام کننـد، بقصـد اطـاعت فرمـان خداونـد، و طلب رضـای او تعـالی «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۴۹

تفسیر الکاشف

تفسیر الکـاشف و ان طائفتان اسـلام تعلیمات و ارشاداتی برای ساختن مجتمع و اصـلاح آن دارد، یکی از آنها وجوب حمایت انسان است، در خون و مال و آبرویش، و آزادی او در گفتار و کردار، هیچکس بر او تسلطی ندارد مگر حق، و هرگاه خودش از مرز آن بیرون رفت، و حرمت حق را شـکست. و بر حقوق دیگران تجاوز کرد، خودش حصن حصـین و نگهدارنـده خود را برداشـته است. قال اللّه تعالی «وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ» الاسـراء/ ۷۰ و خطاب بپیغمبر فرموده: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» الغاشیۀ ۲۲. و قـال «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» الشوری/ ۴۲. و یکی از آن تعلیمات تعاطف و تکافل است که خیر آن بهمه میرسـد، پس آنگـاه که دشـمنی و قتـالی میـان دو طائفه از مؤمنین واقع میشود، بر دیگر مؤمنان است که

آنرا تلافی کنند، و ایشانرا بر اساس حق و عدالت اصلاح دهند، با حرص و اشتیاقی که برای وحدت جماعت و بستن گسیختگیهای ایشان باید داشته باشند و در حدیث آمده «الا اخبرکم بافضل من درجة الصیام و الصلوة و الصدقة قالوا بلی یا رسول اللّه قال: اصلاح ذات البین». «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» اگر یکی از دو طائفه از قبول حق اباء کرد، و بر ظلم اصرار ورزید. بر دیگر مؤمنان است که طائفه دیگر را از ظلم حمایت کند، از راه حکمت و موعظه حسنه. و اگر جز با جنگ و قتال دست بردار نبود در حد دفاع و تأدیب تا تحقق امن قتال نمایند. «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» اگر فئه باغیه توبه کرد، خداوند آمرزنده و مهربان است، و هیچکس را بر او راهی نیست، و بر مؤمنین است که غایت جهد را در برطرف کردن کینه‌های قلبی بکار برند. جصاص در احکام القرآن درباره این آیه گوید: علی بن ابیطالب با فئه باغیه تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۰ با شمشیر قتال کرد. و بزرگان صحابه و اهل بدر که قدر و شرف ایشان معلوم است با او بودند، و در این قتال محق بود. و احدی با او مخالف نبود، مگر همان فئه باغیه که با او جنگ کردند، و اتباع ایشان، و ابن العربی قاضی مالکی در احکام القرآن گوید، نزد علمای اسلام مقرر است، و بدلیل دین ثابت، که علی بن ابی طالب امام بود و هر خارج شونده‌ای بر او باغی بود، و قتال با آن باغی واجب بود تا براه حق بازگردد.

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان و ان طائفتان- الایه بطور اختصار در موارد لغوی و نحوی آیه مطالبی دارد که قبلا بطور تفصیل در جامع البیان و جامع الاحکام و تبیان و کشاف گفته شده، و در قوله تعالی «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» گوید: «اصلاح تنها بوضع سلاح حاصل نمیشود، بلکه باید اصلاحی باشد همگام با عدالت، با اجراء احکام اللّه، در آنچه متعدی تعدی کرده است. از خون و عرض و مال و هر حق دیگر که ضایع کرده است.

جامع البیان طبری

جامع البیان طبری قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» التحریم/ ۱. خداوند برای پیغمبرش محمد می‌فرماید: ای پیغمبری که حلال کرده خدا را بر خویشتن حرام کرده، رضامندی همسران خود را از آن می‌جوید چرا آنچه را خداوند برای تو حلال فرموده بر خویشتن حرام کرده‌ای؟ و از اینراه رضامندی همسران خود میجوئی. اهل علم اختلاف دارند، که آن حلال که در آیه مراد است چیست. آنگاه از شانزده طریق روایت می‌کند، که چنان پیش آمد که پیغمبر اکرم در خانه یکی از همسران خود که غائب بود، با ماریه قبطیه خلوت کرد، و چون تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۱ همسرش خبر شد. برای ارضای او همبستری با ماریه را بر خود حرام ساخت، و بر این تعهد بعضی گفته‌اند سوگند یاد کرد، و بعضی گویند سوگندی در کار نبود. اما خداوند متعال تحریم او را چون سوگند قرار داد، و فرمود قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» التحریم/ ۲. خودش تحریم با سوگند را ترجیح می‌دهد. آنگاه از سه طریق روایت می‌کند که گفته‌اند، مراد از آن حلال یک نوع شربت بود. اما از بیشتر آن روایات چنانچه خود طبری یاد کرده است چنین برمیآید. که وقتی حفصه دختر عمر بخانه پدرش رفته بود، پیغمبر در خانه او با ماریه قبطیه خلوت فرموده بود، که در این وقت حفصه سر می‌رسد، و بر پیغمبر اکرم ایراد می‌کند که چرا در خانه او، مگر او کم ارزشترین زنان اوست. آن روز نوبت عایشه بوده است، و پیغمبر اکرم برای ارضای او، همبستری با ماریه را بر خود حرام می‌کند. و از او

می‌خواهد، که از این واقعه عایشه را خبر ندهد. اما چون میان عایشه و حفصه مظاهرت و دوستی مستحکم است. او عایشه را خبر دار می کند. قوله تعالی «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» التحریم/ ۳. و در آیه «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» التحریم/ ۴. صغت قلوبکما یعنی مالت و زاغت و اثمت. آنگاه به پنج طریق از ابن عباس از عمر بن الخطاب نقل می کند، که ابن عباس گوید در راه مکه در فرصت مناسبی این سؤال را که مدتها در دل داشتم از عمر تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۲ پرسیدم که مراد از متظاهرتین کیانند عمر گفت عایشه و حفصه‌اند. آنگاه از مجاهد و ضحاك نقل می کند، که صالح المؤمنین ابا بکر و عمرند، و از قتادة نقل می کند که مراد انبیائند، آنگاه خودش ترجیح می‌دهد که عامه مؤمنان باشند، و صالح در اینجا مانند ان الانسان لفی خسر که عام است نیز شامل همه مؤمنان است. بعدا در آیه «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الخ التحریم ۱۰ که تفسیر می کند، متعرض این نکته نمی‌شود، که از نظر سیاق مراد خداوند متعال از این مثل تعریض بمتظاهرتین، یعنی عائشه و حفصه است و علت فصل بچند آیه از نظر کرامت بیانی قرآن در هر مورد خصوصا منسوبات بپیغمبر اکرم است اما بهر حال سیاق نشان می‌دهد که مراد همانهایند.

التبیان شیخ طوسی

التبیان شیخ طوسی قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الایه. اهل کوفه تظاهرا را بتخفیف خواندند، و باقی بتشدید، یعنی تتظاهرا. که مدغم شده است. و آنکه بتخفیف خواند یک تا را حذف کرده، و کسائی تنها عرف بعضه را بتخفیف خوانده، و آن قرائت حسن و ابو عبد الرحمن است و ابو عبد الرحمن هر کس را که بتشدید می‌خواند تخطئه میکرد ابن کثیر جبریل را بفتح جیم و کسر راء و بدون همزه میخواند. اما نافع و ابو عمرو و ابن عامر و حفص بقرائت عاصم بکسر جیم و راء بدون همزه می‌خواندند، و ابو بکر از عاصم آنرا بفتح جیم و راء و کسر همزه مقصو را بر وزن (جحمرش) می‌خواند، و حمزه و کسائی بفتح جیم و راء مهموزة بین الراء و الباء بر وزن خزعیل میخواند که وجه آن در سوره بقره گفته شد. ابو علی گفته جبریل بدون همزه بکسر جیم و راء بر وزن قندیل، و بفتح تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۳ جیم و راء و همزه ممدودا بر وزن عندلیب، و بفتح جیم و راء و کسر همزه بر وزن جحمرش، و در عربی بر وزن قندیل بفتح قاف نیست اما اینجا بر غیر اوزان عربی آمده است. این خطابی است از خداوند متعال برای پیغمبر، و عتابی است بر تحریم ما احله اللّه، و هیچ دلالتی بر اینکه از او معصیتی سرزده است ندارد، زیرا چه بسا عتاب در موردی است، که خلاف آن اولویت دارد، همچنان که بر ترک واجب هم می‌آید. آنگاه در سبب نزول هر دو روایت ماریه و مغافیر را نقل می کند. آنکه سبب را ماریه می‌داند گوید: پیغمبر گفته هی علی حرام، و خداوند کفاره یمین را بر او مقرر فرموده. و آنکه گوید برای مغافیر است که پیغمبر سوگند یاد کرد عسل ننوشد و خداوند او را بتحریم ما احل اللّه عتاب فرمود. تحریم بمعنی تبیین است، که فلان چیز حرام است و غیر جائز، و نقیض آن حلال است، و حرام قبیح ممنوع بنهی است، و رأی ما چنان است که اگر کسی گوید انت علی حرام، چیزی بر او لازم نمیآید، و کان لم یکن است و حلال حسن مطلق مأذون فیه است. در این باره یعنی کان لم یکن بودن قول انت علی حرام میان فقهاء اختلاف است، که در کتاب خلاف گفته‌ایم، و وجوب کفاره از آنست که سوگند یاد فرموده بود که نزدیک بجاریه نشود، یا از عسل ننوشد، و خداوند او را عتاب فرمود و کفاره یمین را بر او واجب ساخت، و بیان کرد که تحریم جز بامر و نهی خداوند حاصل نمی‌شود، و هیچ چیز بتحریم حرام کننده‌ای حرام نمیشود و نه بسوگند بر

ترک آن و بهمین جهت فرمود «لم تحرم ما احل اللّه لک». ابتغاء طلب است، و بغی طلب استعلاء بدون حق است، و بغیه بر وزن حنطه معتمد طلب است، و بغیه بر وزن طلیعه فاجره است، چون طلب فاحشه می‌کند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۴ و قوله تعالی قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ، دلیل است بر آنکه پیغمبر سوگند یاد فرموده بی آنکه بگوید هی علی حرام زیرا نزد بیشتر فقهاء این قول قسم نیست، و تحلهٔ الیمین انجام کاری است که تبعه یمین را از بین ببرد، یا بکفاره یا بتناول چیزی از محلوف علیه. پس هر کس سوگند یاد کرد از غذائی نخورد، اگر خورد سوگند را شکسته و کفاره بر او لازم است، و دیگر سوگند او منحل شده است، و هر کس سوگند یاد کرد که از فلان غذا نخورد اگر اندکی از آن خورد سوگندش گسیخته شده و بهمین جهت آنرا تحلهٔ الیمین گویند. و قوله مولیکم معنیش آنست که او یاور شما و اولی است بشما از خودتان به خودتان و از هر کس دیگر. در قوله تعالی وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً، گوید آن راز حدیث ماریه است، که حفصه آنرا برای عایشه فاش ساخت، و زجاج و فراء گفتند اخبار از امارت ثلثه بود، و اصحاب ما روایت کرده‌اند که عایشه را از وقائع بعد از خودش و قائمین بامر، و دفع علی بن ابیطالب از آن خبر داد و او پدرش را بشارت داد و خداوند ایشانرا معاتبه فرمود: قوله تعالی «عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» آن که بتخفیف خواند معنیش آنست که بر بخشی از آن عتاب کرد و از بعض دیگر گذشت فرمود. آنگاه ایشان را خطاب فرمود: «ان تتوبا الی اللّه فقد صغت قلوبکما؟ ابن عباس و مجاهد گفتند ای زاغت قلوبکما الی الاثم و عمر و همه اهل تأویل گفتند مقصود عایشه و حفصه‌اند و جواب ان تتوبا الی اللّه محذوف است، و تقدیرش ان تتوبا الی اللّه قبلت توبتکما است. و قوله قلوبکما بجای قلباکما برای آنست که هر جا اضافه بتثنیه بود آوردن جمع اولیست، هر چند تثنیه هم رواست. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۵ ابو مسلم محمد بن بحر اصفهانی، و صالحوا المؤمنین بی واو خواند، و گفت واو در مصاحف نیست، دیگر آنکه واو از جهت اضافه حذف شده و این غلط است زیرا اگر چنین بود حذف نون جمع کافی بود. پس مفرد است و خاصه و عامه روایت کرده‌اند که مقصود علی بن ابیطالب است، و آن دلیل است که علی بن ابی طالب علیه السلام افضل مؤمنین است، زیرا اگر گویند فلان فارس قومه او شجاع قبیلته او صالحهم، دلالت می‌کند که او افضل ایشانست. و قوله تعالی «عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ» معاشر نساء النبی، و قوله ان یبدله اگر بتخفیف خوانند مقصود ابدال بقلیل و کثیر است، و اگر بتشدید خوانند مقصود ابدال بکثیر است. در قوله تعالی «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ» اشاره‌ای باینکه این آیه تنظیری برای عمل مشار الیهماست ندارد (و باعث تعجب است).

تفسیر مجمع البیان

تفسیر مجمع البیان قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الایه القرائه- کسائی تنها عرف را بتخفیف خوانده، و باقی بتشدید، و ابو بکر بن عیاش آن را اختیار کرده، و آن از جمله ده حرفی است که در قرائت عاصم از علی بن ابیطالب (ع) داخل کرده است، و آن قرائت حسن و ابی عبد الرحمن السلمی است و اگر کسی نزد او بتشدید میخواند. باو سنگریزه پرتاب میکرد، اهل کوفه تظاهرا را بتخفیف خوانده‌اند، و باقی بتشدید. الحجهٔ- ابو علی گفته عرف بتخفیف بمعنی جازی علیه میباشد، و نمیشاید که بمعنی علم باشد، زیرا در ما اظهره اللّه علی النبی جائز نیست، بعض آنرا بداند نه تمام آنرا، و این مانند آنست که بکسی که بدی یا خوبی کرده باشد بگوئی انا اعرف لاهل الاحسان و اعرف لاهل الاسائهٔ، ای لا یخفی علی ذلک و لا مقابلته، مما یکون وفقا له. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۶ پس معنای آن چنانست. جازی علی بعض ذلک و اغضی عن بعض، و مانند آنست «وَ ما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ» ای جزائه قوله یری من رؤیهٔ العین، و کان مما جازی علیه، تطلیقهٔ حفصهٔ تطلیقهٔ واحدهٔ، و اما عرف بالتشدید فمعناه عرف بعضه و اعرض عن

بعض، فلم يعرفه اياه، على وجه التكرم و الاغضاء، اما تظاهرا فالاصل فيه تتظاهرا بتائين فخفف فى القرائة الاولى بالحذف و فى القرائة الاخرى بالادغام. اللغة الحرام القبيح الممنوع عنه بالنهى. و نقيضه الحلال، و هو الحسن المطلق بالاذن فيه، و التحريم تبيين ان الشىء حرام لا يجوز، و التحريم ايجاب المنع، و الابتغاء الطلب و منه البغى طلب الاستعلاء بغير الحق، و التحلة و التحليل بمعنى، و هما مصدران لقولهم حللت له كذا، و تحلة اليمين فعل ما يسقط التبعة فيه، و اليمين واحد الايمان، و هو الحلف و كأنه مأخوذ من القوة لانه يقوى كلامه بالحلف، و قيل انه مأخوذ من الجارحة، لان عادتهم كانت عند الحلف ضرب الايدى على الايدى، و الاسرار القاء المعنى الى نفس المحدث على وجه الاخفاء عن غيره، و التظاهر التعاون، و الظهير المعين، و اصله من الظهر، و السائح الجارى، و العرب تصف بذلك الماء الجارى الدائم الجرية، ثم تصف به الرجل الذى يضرب فى الارض. و يقطع البلاد، فتقول سائح و سياح، و الثيب الراجعة من عند الزوج بعد الافتضاض، من ثاب يثوب اذا رجع، و البكر هى التى على اول حالها قبل الافتضاض. الاعراب- قيل فى جمع القلوب فى قوله (فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما) وجوه، احدها ان التثنية جمع فى المعنى، فوضع الجمع موضع التثنية، كما قال، و كنا لحكمهم شاهدين و انما هو داوود و سليمان، و الثانى ان اكثر ما فى الانسان، اثنان اثنان، نحو اليدين، و الرجلين، و العينين، و اذا جمع اثنان الى اثنين، صار جمعا، فيقال ايديهما و اعينهما، ثم حمل ما كان فى الانسان واحدا على ذلك، لئلا يختلف حكم تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۵۷ لفظ اعضاء الانسان، و الثالث ان المضاف اليه مثنى، فكرهوا ان يجمعوا بين اثنتين، فصرفوا الاول منهما الى لفظ الجمع، لان لفظ الجمع اخف، لانه اشبه بالواحد، فانه يعرب باعراب الواحد. و يستأنف كما يستأنف الواحد، و ليست التثنية كذلك لانه لا تكون الاعلى حد واحد، و لا يختلف، و من العرب من يثنى فيقول قلباهما، قال الراجز فجمع بين اللغتين، ظهراهما مثل ظهور الترسين، و قال الفرزدق. بما فى فؤادينا من البث و الهوى فيبرء منها من الفؤاد المشغف و من العرب من يفرد، و يروى ان بعضهم قرأ فبدت لهما سوآتهما» و الوجه فى الافراد ان الاضافة الى التثنية، تغنى عن تثنية المضاف، و فى جبريل اربع لغات جبريل على وزن قنديل، و جبرئيل على وزن عند ليب و جبرئل على وزن جحمرش و جبريل بفتح الجيم و كسر الراء من غير هن و هو خارج عن اوزان العرب، لانه ليس فى العربية مثل قنديل، و قد قرء بذلك كله، و قد ذكرنا اختلاف القراء فيه فى سورة البقرة، و من العرب من يقول جبرال بتشديد اللام، و منهم من يبدل من اللام نونا. و قوله «هو مولاه» يجوز فيه و جهان، احدهما ان يكون فصلا دخل ليفصل بين النعت و الخبر، و الكوفيون يسمونه عمادا، و الثانى ان يكون مبتدءا و مولاه الخبر و الجملة خبران، و من جعل مولاه بمعنى السيد و الخالق، كان الوقف على قوله مولاه و جبريل مبتدأ، و صالح المؤمنين عطف عليه، و الملئكة عطف ايضا، و ظهير خبره و جاز ذلك. لان فعيلا يقع على الواحد و الجمع كفعول قال سبحانه «خلصوا نجيا» فظهير كنجى، و قال فانهم عدولى الا رب العالمين، و من جعل مولاه بمعنى ولى و ناصر، جاز ان يكون الوقف على قوله و جبريل، و على صالح المؤمنين، و يبتدى «و الملئكة بعد ذلك ظهير» فيكون ظهير عائدا الى الملئكة. النزول اختلف المفسرون فى سبب نزول الايات. فذكرا قوالا منها حديث المغافير فى بيت حفصة، اوام سلمة، او زينب بنت جحش. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۵۸ و منها حديث مارية القبطية فى بيت حفصة، و طلاقها و اعتزال النبى سائر نسائه تسعة و عشرين يوما. و منها اخبار حفصة او عايشة بأن ابا بكر و عمرا يملك من بعده، و قريب من ذلك ما رواه العياشى عن ابى جعفر عليه السلام، الا انه زاد فى ذلك ان كل واحد منهما حدثت اباها بذلك، فعاتبهما رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى امر مارية، و ما افشتا عليه من ذلك، و اعرض عن ان يعاتبهما فى الامر الاخر المعنى. «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» فاداه سبحانه بهذا النداء تشريفا له و تعليما لعباده، كيف يخاطبونه فى اثناء محاوراتهم، و يذكرونه فى خلال كلامهم، «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ»، من الملاذ «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» اى تطلب به رضاء نسائك، و من احق بطلب مرضاتك منك، و ليس فى هذا دلالة على وقوع ذنب منه، صغيرا و كبيرا، لان تحريم الرجل بعض نسائه، او بعض الملاذ لسبب او لغير سبب. ليس

بقبیح، و لا داخلا فی جملهٔ الذنوب، و لا یمتنع ان یکون خرج هذا القول مخرج التوجع له، (ص) اذا بالغ فی ارضاء ازواجه، و تحمل فی المشقهٔ، و لو ان انسانا ارضی بعضهن، لجاز ان یقال له لم فعلت ذلک و تحملت فیه المشقهٔ، و کان لم یفعل قبیحا، و لو قلنا انه عوتب علی ذلک، لان ترک التحریم کان افضل من فعله، لم یمتنع، لانه یحسن ان یقال لتارک النفل لم لم تفعله، و لم عدلت عنه، و لان تطییب قلوب النساء، مما لا تنکره العقول، و قد حکی ان عبد اللّه بن رواحهٔ کان من النقباء، کانت لها جاریهٔ فاتهمته زوجته لیله، فقال قولا بالتعرض، فقالت ان کنت لم تقربها فاقرء القرآن قال فانشد شهدت فلم اکذب بان محمدا رسول الذی فوق السموات من عل و ان ابا یحیی و یحیی کلاهما له عمل فی دینه متقبل و ان التی بالجزع من بطن نخلهٔ و من دانها قل عن الخیر معزل فقالت زدنی فانشدت. و فینا رسول اللّه نتلو کتابه کما لاح معروف مع الصبح ساطع تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۵۹ اتی بالهدی بعد العمی فنفوسنا به موقنات ان ما قال واقع یبیت یجافی جنبه عن فراشه اذا رقدت بالکافرین المضاجع فقالت زدنی فانشد. شهدت بان وعد اللّه حق و ان النار مثوی الکافرینا و ان محمدا یدعو بحق و ان اللّه مولی المؤمننا فقالت اما اذا قرأت القرآن فقد صدقتک، فاخبرت به رسول اللّه (ص) فقال بعد ان تبسم خیرکم خیرکم لنسائه، و اختلف العلماء فیمن قال لامرأته انت علی حرام الخ و ذکر فی هذا المقام قول ابی حنیفهٔ و الشافعی، و بعد ذلک یقول، و قال اصحابنا انه لا یلزم به شییء، و وجوده کعدمه، و هو قول مسروق، و انما اوجب الله فیه الکفارهٔ، لان النبی (ص) کان حلف ان لا یقرب جاریته، و لا یشرب الشراب المذکور فاوجب الله علیه ان یکفر عن یمینه، و یعود الی استباحهٔ ما کان حرمه، و بین ان التحریم لا یحصل الا بامر الله و نهیه، و لا یصیر الشییء حراما بتحریم من یحرمه علی نفسه، الا اذا حلف علی ترکه، «وَ اللَّهُ غَفُورٌ» لعباد «رَحِيمٌ» بهم اذا رجعوا الی ما هو الاولی و الالیق بالتقوی، یرجع لهم الی التولی، «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» ای قد قدر الله تعالی لکم ما تحللون به ایمانکم، اذا فعلتموها، و شرع لکم الحنث فیها، لان الیمین ینحل بالحنث، فسمی ذلک تحله. و قیل معناه قد بین اللّه کفارهٔ ایمانکم فی سورهٔ المائدهٔ، عن مقاتل قال امر اللّه نبیه ان یکفر یمینه، و یراجع ولیدته، فاعتق رقبهٔ، و عاد الی ماریهٔ. و قیل فرض اللّه علیکم کفارهٔ ایمانکم، کما قال «وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها» ای فعلیها فسمی الکفارهٔ تحلهٔ، لانها تجب عند انحلال الیمین، و فی هذا دلالهٔ علی انه قد حلف، و لم یقتصر علی قوله هی علی حرام، لان هذا القول لیس بیمین «وَ اللَّهُ» هو «مَوْلاكُمْ» ای ولیکم یحفظکم و ینصرکم، و هو اولی بکم، و اولی بان تبتغوا رضاه «وَ هُوَ الْعَلِيمُ» بمصالحکم، «الْحَكِيمُ» فی او امره و نواهیه لکم. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۶۰ و قیل هو العلیم بما قالت حفصهٔ لعایشهٔ، الحکیم فی تدبیره، «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ» و هی حفصهٔ «حَدِيثاً» ای کلاما امرها باخفائه، فالاسرار نقیض الاعلان، «فَلَمَّا نَبَّأَتْ» ای اخبرت غیرها بما خبرها «بِهِ» فافشت سره «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» ای و اطلع اللّه نبیه (ص) علی ما جری من افشاء سره، «عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ». ای عرف النبی (ص) حفصهٔ، بعض ما ذکرت و اخبرها ببعض ما ذکرت، و اعرض عن بعض ما ذکرت، او عن بعض ما جری من الامر، فلم یخبرها، و کان (ص) قد علم جمیع ذلک، لان الاعراض انما یکون بعد المعرفهٔ، لکنه اخذ بمکارم الاخلاق، و التغافل من خلق الکرام، قال الحسن ما استقصی کریم قط، و اما عرف بالتخفیف، فمعناه غضب علیها، و جازاها بان طلقها تطلیقهٔ، ثم راجعها بامر اللّه، و قیل جازاها بان هم بطلاقها. «فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ» ای فلما اخبر رسول اللّه (ص) حفصهٔ، بما اظهره الله علیه «قالَتْ» حفصهٔ «مَنْ أَنْبَأَكَ هذا» ای من اخبرک بهذا «قالَ» رسول الله (ص) نبأنی العلیم و بجمیع الامور «الْخَبِيرُ» بسرائر الصدور، ثم خاطب سبحانه عایشهٔ و حفصهٔ، فقال «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ، من التعاون علی النبی (ص) بالایذاء و التظاهر علیه، فقد حق علیکما التوبهٔ، و وجب علیکم الرجوع، الی الحق «فَقَدْ صَغَتْ» ای مالت «قُلُوبُكُما» الی الاثم عن ابن عباس و مجاهد. و قیل معناه ضاقت قلوبکما عن سبیله الاستقامهٔ، و عدلت عن الثواب الی ما یوجب الاثم. و قیل تقدیره ان تتوبا الی الله یقبل توبتکما، و قیل انه شرط علی معنی الامر ای تتوبا الی الله، فقد صغت قلوبکما، «و ان تظاهرا علیه» ای و ان تتعاونا علی النبی (ص) بالایذاء. عن ابن

عباس قال قلت لعمر بن الخطاب من المرأتان اللتان تظاهرتا على رسول الله (ص) قال عايشة و حفصة، اورده البخارى فى الصحيح «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۶۱ الذى يتولى حفظه و حياطته و نصرته، «وَ جِبْرِيلُ» ايضا معين له و ناصر يحفظه «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» يعنى خيار المؤمنين. عن الضحاك و قيل يعنى الانبياء عن قتادة، و قال الزجاج صالح هنا يتوب عن الجميع، كما تقول يفعل هذا الخير من الناس، تريد كل خير، قال ابو مسلم هو صالحوا المؤمنين على الجمع، و سقطت الواو فى المصحف، لسقوطها فى اللفظ و وردت الرواية من طريق الخاص و العام، ان المراد بصالح المؤمنين امير المؤمنين (ع) و هو قول مجاهد. و فى كتاب شواهد التنزيل بالاسناد عن سدير الصير فى عن ابى جعفر (ع) قال «لقد عرف رسول اللّه (ص) اصحابه مرتين، اما مرة فحيث قال من كنت مولاه فهذا على مولاه و اما الثانية و حيث نزلت هذه الاية، فان الله هو مولاه و جبريل و صالح المؤمنين الاية اخذ رسول الله بيد على، فقال ايها الناس هذا صالح المؤمنين». و قالت اسماء بنت عميس، سمعت ان النبى (ص) يقول «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» على بن ابيطالب (ع) «وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ» اى بعد الله و جبريل و صالح المؤمنين عن مقاتل «ظَهِيرٌ» اى اعوان النبى (ص) و هذا من الواحد الذى يؤدى معنى الجمع كقوله «وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً» «عَسى رَبُّهُ» اى واجب من اللّه ربه «إِنْ طَلَّقَكُنَّ» يا معشر ازواج النبى، (أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَيْراً مِنْكُنَّ) اى اصلح له منكن، ثم نعت تلك الازواج اللاتى كان يبدله بهن، لو طلق نسائه، فقال «مُسْلِماتٍ» اى مستسلمات لما امر اللّه به، «مُؤْمِناتٍ» اى مصدقات للّه و رسوله، مستحقات للثواب و التعظيم، و قيل مصدقات فى اقوالهن و افعالهن، «قانِتاتٍ» اى مطيعات للّه تعالى و لازواجهن، و قيل خاضعات متذللات لامر اللّه تعالى، و قيل ساكتات عن الخنا و الفضول، عن قتادة «تائِباتٍ» عن الذنوب، و قيل راجعات الى امر الرسول، (تاركات) لمحاب انفسهن، و قيل نادمات على تقصير وقع منهن. «عابِداتٍ» اللّه تعالى بما تعبدهن به من الفرائض و السنن على الاخلاص، و قيل متذللات للرسول بالطاعة. «سائِحاتٍ» تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۶۲ اى ماضيات فى طاعة اللّه تعالى، و قيل صائمات عن ابن عباس و قتادة و الضحاك و قيل مهاجرات عن ابن زيد و ابيه زيد بن اسلم و الجبائى، و انما قيل للصائم سائح لانه يستمر فى الامساك من الطعام، كما يستمر السائح فى الارض ثيبات و هن الراجعات من عند الازواج بعد افتضاضهن، و ابكارا» اى عذارى لم يكن لهن ازواج. و در ذيل قوله تعالى «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الخ گويد: قال مقاتل يقول اللّه سبحانه لعائشة و حفصة لا تكونا بمنزلة امرأة نوح و امرأة لوط فى المعصية، و كونا بمنزلة امرأة فرعون و مريم انتهى.
توضيح از آنجا كه تفسير آيه مباركه در مجمع البيان كافى و وافى بود بجاى ترجمه عين آن را نقل كرديم.

كشاف زمخشرى

كشاف زمخشرى قوله تعالى «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» التحريم ۱ زمخشرى روايت خانه حفصه را نقل ميكند، ميگويد پيغمبر از حفصه كتمان خواست، اما او افشاء كرد، و پيغمبر طلاقش داد. و بيست و نه روز زنان خود را ترك گفت، و در خانه ماريه قبطيه ماند، عمر بحفصه گفت اگر در آل خطاب خيرى بود ترا طلاق نميگفت، جبرئيل نازل شد و گفت با او رجوع كن، كه صوامه و قوامه است، و او همسر تو در بهشت خواهد بود. و روايت كنند كه پيغمبر اكرم در خانه زينب عسل خورد، عايشه و حفصه با هم توطئه كرده و بپيغمبر گفتند، بوى مغافير از تو ميآيد، پيغمبر كه از بوى بد اجتناب ميكرد، عسل را بر خود حرام ساخت. تبتغى يا تفسير است براى تحرم، يا حال است، يا استيناف، و اين خود لغزشى است، هيچكس نبايد حلال خدا را حرام كند زيرا خداوند هر چه را حلال تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۶۳ كرده است، از راه حكمت و مصلحتى است، كه خود ميداند. و اگر حرام شد در حكم قلب مصلحت است، و اللّه غفور اين لغزش را بخشيد، رحيم بتو مهربان است و بازخواستى ندارد. قوله تعالى «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» دو معنى

دارد اول خداوند استثناء در یمین را برای شما مشروع ساخت، از باب قول تو، که گوئی حلل فلان فی یمینه اذا استثنی فیها و منه حلا ابیت اللعن بمعنی استثن فی یمینك، اذا اطلقها که بعد از آن گوید، ان شاء اللّٰه تا آنکه سوگند را نشکند. و معنی دوم آنکه خداوند شکستن سوگند را با اداء کفاره برای شما مشروع ساخت. و از این باب است قول پیغمبر (ص) «لا یموت لرجل ثلثهٔ اولاد فتمسه النار الا تحلهٔ القسم» و قول ذی الرمهٔ. قلیلا کتحلیل الالی. حال اگر گوئی حکم تحریم حلال چگونه است میگویم. مختلف گفته‌اند، اما ابو حنیفه آنرا در همه مورد یمین میداند، و در آن نوع انتفاع را اعتبار میدهد، مثلا اگر طعامی را حرام کرد، یمین مربوط با کل است، و اگر کنیزی را، مربوط بوطی است، و اگر زوجه را، ایلاء است. در صورتیکه نیت خاص نداشت، اما اگر نیت ظهار داشت. ظهار است و اگر نیت طلاق داشت. بائن است، و اگر دو چیز نیت کرد یا سه چیز همانست که نیت کرده، و اگر گفت بدروغ نیت کرده‌ام ما بین خود و خدای اوست، اگر بدون نیت گفت هر خوردنی و هر آشامیدنی بر من حرام است، مربوط بخوردنی و آشامیدنی میشود، و اگر نیت کرده بود مربوط بمورد نیت است. اما شافعی تحریم ما احل اللّٰه را یمین نمیداند، اما آنرا سبب کفاره میداند، فقط در مورد درباره تحریم زنان، و اگر در آن نیت طلاق کند، آن طلاق فقط رجعی است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۶۴ و از ابی بکر و عمر و ابن عباس و ابن مسعود و زید روایت کنند که حرام یمین است. و از عمر که اگر نیت طلاق کرد، رجعی است، و از علی علیه السلام که سه طلاقه است، و از زید که واحده بائنه است، و از عثمان که ظهار است، مسروق گفته لاابالی که حرام است یا کاسه ترید، و از شعبی که لیس بشیء و بقول خداوند «وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ. قوله تعالی «لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» و آنچه را خداوند حرام نکرده کسی را نمی‌رسد که آنرا حرام کند و از پیغمبر اکرم ثابت نشده که در آنچه خداوند حلال کرده است بگوید بر من حرام است. و امتناع او از ماریه بعلت یمین متقدمی بوده است، که فرموده و اللّٰه لا اقربها بعد الیوم و باو خطاب شده «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» یعنی از او بسبب یمین خود امتناع مکن، و کفاره یمین بده و مانند آن در قوله تعالی «وَ حَرَّمْنا عَلَيْهِ الْمَراضِعَ» است، ای منعناه منها و ظاهر قول خداوند «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» آنست که یمین در کار بوده است، و اگر گوئی آیا پیغمبر کفاره یمین داده می‌گویم، حسن گفته کفاره نداده، زیرا انه کان مغفورا له ما تقدم من ذنبه و ما تأخرو آیه برای تعلیم مؤمنین است، اما مقاتل گفته پیغمبر رقبه‌ای آزاد فرموده است. «وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ» سیدکم و متولی امورکم «وَ هُوَ الْعَلِيمُ» بما یصلحکم «الْحَكِيمُ» فلا یامرکم و لا ینهاکم الا بما توجیه الحکمهٔ، و قیل مولیکم اولی بکم من انفسکم فکانت نصیحته انفع لکم من نصائحکم لانفسکم. قوله تعالی «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ». بعض ازواجه، مراد حفصه است، و آن سر حدیث ماریه است، و امامت شیخین، (که پیغمبر بحفصه نوید داده بود «نَبَّأَتْ بِهِ» یعنی برای عائشه آنرا افشاء تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۶۵ کرد، و قرائت انبأت هم آمده، «وَ أَظْهَرَهُ» خداوند پیغمبر را بر آن آگاه ساخت، «عَرَّفَ بَعْضَهُ» یعنی بخشی از آن را بروی حفصه آورد، و از بخشی اعراض کرد، و برویش نیاورد. که بقول سفیان تغافل از فعل کرام است)، و قرائت عرف بتخفیف هم آمده چنانچه بگناهکار گوئی لا عرفن لك ذلك، و قد عرفت ما صنعت و از همین بابست قوله تعالی «أُولئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ» و در قرآن از این نمونه بسیار است. و کیفر حفصه طلاق دادن او بود، و گفته‌اند مراد از معرف حدیث امامت و از معرض عنه حدیث ماریه است. قوله تعالی «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» الخ خطاب لحفصهٔ و عائشهٔ، علی طریق الالتفات. لیکون ابلغ فی معاتبتهما. آنگاه حدیث سئوال ابن عباس از عمر را درباره متظاهرین یاد می‌کند که حفصهٔ و عایشه‌اند. «فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما»، یعنی چیزی از شما سرزده که باید از آن توبه کنید، و آن انحراف دل‌های شماست، از وظیفه‌ای که در مورد اخلاص برسول اللّٰه دارید، در دوست داشتن آن چه دوست دارد، و کراهت

داشتن از آن چه مکروه اوست، «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ» که در مکروهـات او از افراط در غیرت و افشاء اسـرار او اصـرار ورزیدنـد. «فَإِنَّ اللَّهَ» خداوند و جبرئیل و مؤمنین صالح پشت و پناه او هستند، و نیز بعد از ایشان فرشتگان پشتیبان اویند، بعضی گفتند مراد از صالح المؤمنین انبیاءاند، و بعضـی گفتند صـحابیان، و بعضـی گفتند خلفاء، و صالح واحدی است که مراد از آن جمع است. در قوله تعـالی «ضَـرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الـخ. تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۶۶ گویـد این مثلی است که خداونـد بـدون محابا نزدیکانی را که مکذب انبیاء بوده‌اند، مانند کفار داخل آتش می‌کنند، و ارتباط حسب و نسب بحال آنها نه تنها سودمنـد نیست، بلکه عـذاب آنها اشـد است. آنگاه می‌گوید و فی طی هذین التمثیلین تعریض بامی المؤمنین المذکورتین فی اول السورة و ما فرط منهما من التظاهر علی رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله و سلم بما کرهه و تحذیر لهما علی اغلظ وجه واشده لما فی التمثیل من ذکر الکفر و نحوه من التغلیظ.

جامع الاحکام قرطبی

جـامع الاحکـام قرطبی قوله تعـالی «یـا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الایـهٔ. قرطبی درباره سـبب نزول آیه سه قـول نقـل می‌کنـد، اول قصه مغـافیر، دوم مـاریه قبطیه، سـوم آنکه مراد از مورد تحریم ام شـریک است، که نفس خود را بپیغمبر هبه ساخت، و پیغمبر بخاطر همسـرانش قبول نفرمود. آنگاه گویـد: اصح اقوال قصه مغافیر است، و اضـعف آنها قصه ام شـریک، زیرا چنانچه ابن العربی گوید: ضـعف در سند آن از عدم عدالت راویان آنست، و ضعف در معنی از آنجهت که قبول نکردن زن موهوبه تحریم نیست، و حقیقت تحریم امری بعد از تحلیل است، اما قصه ماریه قبطیه هر چند امثل در سند، و اقرب در معنی است، امـا در صـحاح مـدون نیست. زیرا مرسـل است، و صـحیح آنست که در نزد زینب عسـل خورده بود، و عـایشه و حفصه توطئه کردنـد، که بگوینـد بوی مغـافیر از تو میآیـد، و وقتی فرمود عسـل خورده‌ام، گفتنـد چه بسا زنبور آن از شیره عرفط مکیـده باشد، که آن صـمغی شـیرین و بدبو است، و نیز گوید مقصود از ان تتوبا همان عائشه و حفصه‌اند. در مورد حکم فقهی، اقوال مختلف راماننـد زمخشـری نقل می‌کنـد، آنگاه تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۶۷ مسـئله‌ای طرح می‌کند، که اگر مرد بزنش گفت تو بر من حرامی، حکمش چیست و هیجده قول در ذیل آن نقل می‌کند. اما سبب اختلاف زیاد در مورد، از آنست که نه در کتاب و نه در سـنت نص یا ظاهر صـحیح مورد اعتمادی در مسـئله نیست. آنکه ببرائت اصلیه استناد می‌کند می‌گویـد، حکمی نیست و بچیزی ملزم نخواهـد بـود، آنکه گویـد یمین است، میگویـد خداونـد آنرا یمین نامیـده است، آنکه گویـد یمین نیست اما کفاره دارد، اسـتناد او بـدو امر است. اول- آنکه خداونـد کفاره را در آن واجب کرده، و هر چنـد یمین نباشـد. دوم- آنکه اعتقاد دارد که تحریم بمعنی یمین است، و کفاره بر معنی واجب شـده است. آنکه گوید طلاق رجعی لازم می‌آیـد، برای آنست که حمـل لفـظ بر اقل وجوه آن کرده است، و رجعیهماننـد مورد محرم الوطی، و آنکه گفته مطلقه اسـت ثلثـا، حمـل لفـظ بر اکبر معـانی آن کرده است آنکه گفته در حکم ظهـار است، چون اقل درجات تحریم است، و آن تحریمی است که نکـاح را مرتفع نمیسـازد، آنکه گویـد طلاـق بـائن است. بنابراین است که طلاق رجعی حرمت و طی نمیآورد، اما در طلاق بائن حرمت قطعی است، اما قول یحیی بن عمر که احتیاط بکار برده و آنرا طلاق رجعی گفته و چون رجوع کند احتیاط کرده، و کفـاره را لاـزم دانسته است. بقول ابن العربی صـحیح نیست، زیرا جمع بین متضـادین است، زیرا ظهار و طلاق با لفظ واحـد واقع نمیشود، و احتیاط مورد ندارد، اما آنکه گفته در مورد غیر مدخول بها تابع نیت است، زیرا طلاق واحد او در حکم بائن است، و او را حرام می‌کنـد اجماعا. همچنین آنکه نیت را معتبر نمیدانـد، زیرا واحده اجماعا در غیر مدخول بها تحریم‌آور است، پس اخـذ باقـل متفق علیه کـافی است، و اما آنکه گفته در مـدخوله تاریـخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۶۸ و غیر مـدخوله در

حکم ثلث است، حکم اعظم را گرفته است، زیرا اگر هم تصریح بثلث کرده بود، نفوذ آن در مدخوله و غیر مدخوله یکسان است، و معنی باید مثل آن باشد و آن تحریم است. از دارقطنی نقل می‌کند که پیغمبر غیر از تحریم، یمین نیز به کار برده است. آنگاه گوید بعضی گفته‌اند، این گناهی صغیره بوده است، و صحیح آنست که عتابی بر ترک اولی است، و پیغمبر مطلقا گناه کبیره و صغیره نداشته است. در تحلهٔ الیمین گوید، بعضی آنرا بمعنی استثناء در یمین می‌دانند، آنگاه گوید بیشتر علماء شرط استثناء را متصل بودن بیمین میدانند، و کمتر ایشان اتصال را شرط نمیدانند. در قوله تعالی «فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» گوید: جواب شرط برای «إِنْ تَتُوبا» نیست، و جواب آن محذوف است، بدلیل سیاق، یعنی ان تتوبا فهو خیر لکما اذ قد صغت قلوبکما. و اینکه نفرموده فقد صغی قلباکما. زیرا عرب در آنجا که از یک چیز تثنیه می‌آورد آنرا بصورت جمع یاد می‌کند، مانند «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» و بعضی گویند آنجا که تثنیه با اضافه جمع شود، آوردن جمع بجای آن الیق است. زیرا امکن و اخف است، و در ضمن اقوال درباره صالح المؤمنین گوید، و قیل علی علیه السلام و عن اسماء بنت عمیس قالت سمعت رسول اللّه (ص) یقول «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ علی بن ابیطالب». و در آخر از قول مسلم حدیثی نقل می‌کند، که زنان پیغمبر از او نفقه مطالبه می‌کردند، و مقصود از تظاهر همانست. در ذیل آیه (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ) الخ گوید یحیی بن سلام گفته است این مثل را خداوند آورده، تا عایشه و حفصه را بیم دهد، درباره تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۶۹ مخالفت با پیغمبر، و تظاهر بر او، و آنگاه مثل امرأهٔ الفرعون آورده، تا ایشان را بطاعت و تمسک بدین ترغیب فرماید.

تفسیر منهج الصادقین

تفسیر منهج الصادقین «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ» الایه. نخست درباره شأن نزول همه روایات را یاد می‌کند، و از میان آنها روایت ماریه قبطیه را ترجیح می‌دهد، حقتعالی این سوره را نازل فرمود، که چرا حرام می‌گردانی بر خود آنچه حقتعالی مباح ساخته است ترا یعنی ماریه قبطیه را قوله تعالی «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» اینکلام تفسیر تحریم است. یا حال از فاعل آن، یا استیناف بجهت بیان داعی تحریم. و باید دانست که این آیه دلالت ندارد بر صدور صغیره و کبیره از آن حضرت زیرا که تحریم بعضی نساء یا غیر آن از مستلذات بر نفس خود، بی سببی یا با سببی قبیح نیست، و در تحت ذنوب داخل نیست، بلکه آن متضمن هضم نفس است، و قطع مشتهیات و التزام ریاضت نفسانی، که موجب ثواب ابدی است، و هیچ بعید نمی‌نماید که ذکر این خطاب به جهت توجع باشد که جائز است خطاب کنند لم تحملت فیه المشقهٔ. و اگر چه فعل قبیح نکرده باشد. و بر تقدیر تسلیم، که خطاب بر سبیل عتاب بود، می‌گوئیم که این عتاب بر ترک اولی و افضل است، چه ترک تحریم افضل از تحریم است، و صحیح است که تارک این فعل را گویند لم تفعله و لم عدلت عنه و نیز شکی نیست که عقول منکر تطییب قلوب نساء نیستند. پس آیه دلالت نداشته باشد بر صدور ذنب از آنحضرت، و براهین عقلیه بر عصمت انبیاء از شواهد عادله‌اند بر قول مذکور، و از جهت کثرت عطوفت، و فرط مرحمت او سبحانه است که بعد از این اشاره مینماید بوجه تخلص از حنث، برای عباد بقوله تعالی «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۰ و گفته‌اند که در اینجا لام بمعنی علی است، یعنی فرض کرد بر شما کفاره یمین را پس این لام مثل لام «وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها» است که بمعنی علیها است. و اقوی آنست که عتق رقبه از طرف پیغمبر ندبا بوده نه وجوبا، زیرا در کتب فقهیه مسطور است، که اگر سوگند خورند بر مباح، که اولی مخالف آن باشد، در دین یا دنیا، و بعد از آن اتیان نمایند بر مخالف که اولی است. موجب کفاره و اثم نمی‌شود، و ماخذ آن قول حضرت رسالت صلی اللّه علیه و آله است که «من حلف علی یمین فرأی غیره خیرا منها فلیأت الذی هو خیر» و عبد الرحمن بن سمرهٔ نیز روایت کند که پیغمبر صلی اللّه علیه و آله مرا گفت «اذا حلفت علی الیمین فرأیت غیرها خیرا منها فاءت

الـذی هو خیر» و نیز تقـدیم تکفیر بر مراجعت در روایت مقاتل، دالست بر عـدم وجوب آن، زیرا باجماع وجوب تکفیر بعـد از حنث است نه قبـل از آن. در اعرض عن بعض آن بعض را خبر از خلافت شیخین میگویـد: و علت اعراض را آن می‌دانـد که اولاـ تعریض بخیـانت حفصه، از ذکر بعض حاصـل میشود و اعراض از بعض دیگر از راه حلم و اغماض است. صالـح المؤمنین مردی که برگزیـده ایشـانست یعنی علی بن ابیطـالب (ع) که نزد معظم اهـل سـنت و امامیه چنانست کواشـی ابو نعیم اصـفهانی ثعلبی کلبی مجاهـد و ابی صالـح همه چنین گفتنـد. و بعد از ذکر قوله تعالی «ضَـرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الـخ گوید و شـبههای نیست در اینکه این تمثیل بعد از ذکر تظاهر حفصه و عایشه در ایذاء پیغمبر، تحذیر و تهدید ایشان است بر اغلظ وجه و اشد آن چه در این تمثیل ذکر کفر است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۱

تفسیر البرهان

تفسیر البرهـان قوله تعـالی «یـا أَیُّهَـا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مـا أَحَـلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الایه محمـد بن قیس قال قال ابو جعفر علیه السـلام «قـال اللّه عز و جل لنبیه، یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ قد فرض لکم تحلـهٔ ایمـانکم فجعلهـا یمینا، و کفرها رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله و سـلم قلت بم کفر قال اطعم عشـرهٔ مساکین، لکـل مسـکین مـد قلت فمن وجـد الکسوهٔ قال ثوب یواری بها عورته. زرارهٔ عن ابی جعفر، قال قال سـئلته عن رجل قال لامرأته انت علی حرام. قـال لو کـان لی علیه سـلطان لا وجعت رأسه، و قلت اللّه احل لک فما حرمها علیک، انه لم یزد علی ان کـذب، فزعم ان مـا احـل اللّه له حرام، و لا یـدخل علیه طلاق و لا کفارهٔ. فقلت قول اللّه عز و جل یا ایها النبی لم تحرم ما احل اللّه لک فجعـل فیه کفـارهٔ، «فقـال انما حرم علیه جاریته ماریـهٔ القبطیـهٔ، و حلف ان لا یقرنها، و انما جعل النبی صـلی اللّه علیه و آله علیه الکفارهٔ فی الحلف و لم یجعل علیه فی التحریم. عن عبیـد اللّه بن عبـد اللّه بن عباس، قال وجـدت حفصـهٔ رسول اللّه مع ابراهیم فی یوم عایشـهٔ، فقـالت لاخبرنهـا، فقـال رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله اکتمی ذلـک و هی علی حرام، فاخبرت حفصـهٔ عایشـهٔ بـذلک، فاعلم اللّه نبیه فعرف حفصهٔ انها افشت سـره. فقالت له من انبأک هذا. قال نبأنی العلیم الخبیر، فالی رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله من نسائه شـهرا، فانزل اللّه عز اسـمه. ان تتوبا الی اللّه فقد صـغت قلوبکما، قال ابن عباس فسألت عمر بن الخطاب عن اللتان تظاهرتا علی رسول اللّه (ص) فقال حفصـهٔ و عایشـهٔ. تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۷۲ ابو عبد اللّه علیه السـلام فی قوله یا ایها النبی لم تحرم ما احل اللّه لک تبتغی مرضات ازواجک. قال اطلعت عایشهٔ و حفصهٔ علی النبی صلی اللّه علیه و آله و سلم و هو مع ماریـهٔ فقال النبی صـلی اللّه علیه و آله و سـلم، و اللّه لا اقربها فامر اللّه ان یکفر بها عن یمینه». حـدیث موقوف بر علی بن ابراهیم (نه مرفوع باهـل بیت) را ذکر نکردیم. ابو بصـیر قال سـمعت ابا جعفر (ع) یقول «ان تتوبا الی اللّه و الی صالـح المؤمنین» قال صالـح المؤمنین علی (ع) محمد بن العباس اورد اثنین و خمسـین حدیثا هنا من طریق الخاصهٔ و العامهٔ منها. عون بن عبد اللّه بن ابی رافع، قال لما کان الیوم الذی توفی فیه رسول اللّه (ص) غشی علیه ثم افاق و انا ابکی و اقبل یدیه و اقول من لی و ولدی بعدک یا رسول اللّه «قال لک اللّه بعدی و وصـیی صالح المؤمنین علی بن ابی طالب عمار بن یاسر قال سمعت علی بن ابیطالب یقول: و عـافی رسول اللّه (ص) فقال الا ابشـرک، قلت بلی یا رسول اللّه و مازلت مبشـرا بالخیر، قال قـد انزل اللّه فیک قرانا، قال قلت و ما هو یا رسول اللّه، قال قرنت بجبرئیل ثم قرء و جبریل و صالح المؤمنین و الملئکهٔ بعد ذلک ظهیر، فانت و المؤمنون من بیتک الصالحون». عن ابی عبد اللّه (ع) قال «ان رسول اللّه (ص) عرف اصـحابه امیر المؤمنین علیه السلام مرتین، و ذلک انه قال لهم اتـدرون من ولیکم من بعـدی، قـالوا اللّه و رسوله اعلم، قـال فـان اللّه تبـارک و تعالی قـد قال، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِیلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِینَ، یعنی امیر المؤمنین (ع) و هو ولیکم بعـدی، و المرهٔ الثانیـهٔ یوم غدیر خم حین قال من کنت مولاه فعلی مولاه».

ابو بکر الحضرمی عن ابی جعفر (ع) و الثعلبی بالاسناد عن موسی بن جعفر علیه السلام، و عن اسماء بنت عمیس عن النبی (ص) «قال و صالح المؤمنین علی تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۳ بن ابی طالب» انتهی ما فی البرهان.

و فی نور الثقلین

و فی نور الثقلین عن ابی عبد الله (ع) فی رجل قال امرأته طالق و ممالیکه احرار، ان شربت حراما او حلالا من الطل «۱» ابدا «فقال اما الحرام فلا یقربه ابدا، ان حلف و ان لم یحلف، و ان الطل فلیس له ان یحرم ما احل الله عز و جل، قال الله عز و جل یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک، فلا یجوز یمین فی تحلیل حرام، و لا فی تحریم حلال، و لا فی قطیعة رحم «۲» فی من لا یحضره الفقیه قال الصادق انی لا کره للرجل ان یموت و قد بقیت علیه خلة من خلال رسول الله لم یأتها فقلت و هل تمتع رسول الله صلی اللّه علیه و آله قال نعم و قرأ هذه الایة و اذ اسر النبی الی بعض ازواجه حدیثا الی قوله ثیبات و ابکارا» (برهان هم نقل کرده).

روح المعانی آلوسی

روح المعانی آلوسی قوله تعالی «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الایه مشهور آنست که سوره تحریم مدنیه است، و از قتاده نقل کنند، که تا ده آیه آن مدنی و باقی مکی است، آنگاه اخبار مربوط بمغافیر و ماریة را نقل میکند و میگوید نداء بیا ایها النبی در مفتتح عتاب حسن تلطف دارد، و نظیر آن قوله تعالی عَفَا اللَّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ است. قوله «تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» یا حال است، و چون قید است خود آن هم

(۱) الطل اللبن. (۲) کذا فی الاصل و لم اظفر علی الحدیث فی مظانه فی الفقیه و لکن الظاهر (او لم یحلف) کما فی روایة العیاشی فی تفسیر قوله تعالی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ الخ (سید هاشم رسولی محلاتی مصحح). تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۴ مورد عتاب است، یا استیناف نحوی یا استیناف بیانی است، و این اولی است، و وجه آنست که استفهام در اینجا حقیقی نیست. بلکه معاتبه است بر اینکه تحریم در این مورد بر وجه رضایتبخشی نیست، در این صورت سئوال از وجه انکار متجه است. آنگاه گوید: زمخشری لغزش کرده که گمان برده کار پیغمبر در تحریم حلال بر او محظور بوده، و خداوند او را بخشیده است، و ابن منیر اسکندرانی بر او سخت تاخته، و گفته آنچه زمخشری درباره پیغمبر گفته، تقول و افتراء است، و پیغمبر از آن مبری است، زیرا تحریم حلال فقط بدو صورت متصور است. اول اعتقاد بثبوت حکم تحریم در مورد، و این صورت مانند اعتقاد بثبوت حکم تحلیل در حرام محظور و حرام است، و موجب کفر است، و صدور آن از معصوم اصلا امکان ندارد، صورت دوم امتناع از حلال است مطلقا، یا مؤکدا بیمین، باعتقاد بحلیت آن، و چنین صورتی مباح صرف و حلال محض است، و اگر ترک مباح و امتناع از آن مباح نباشد، حقیقت حلال مستحیل میشود. و آنچه از پیغمبر سر زده است، از همین قبیل است و این معاتبه از جهت رفق خداوند به او، و اعلام قدر و منزلت اوست، که برای ارضای همسران خود به خود سخت گرفته است. بعضی گفته‌اند استعمال تحریم در اینجا بطور مجاز است، و مراد آنست که چرا بسبب حلف وسیله تحریم ما احل اللّه را فراهم ساخته‌ای. و هر چند در وقوع حلف از او صلی اللّه علیه و آله اختلاف هست، و هر که گفته، مستند او بعضی اخبار و ظاهر قوله تعالی «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمانِکُمْ» می‌باشد. و تحلة مصدر سماعی حلل است، مانند تکرمه و قیاسی آن تحلیل است،

تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۵ و اصل آن تحلله است، که مدغم شده، و آن از حل است ضد عقد، گوئی بیمین بسته و بکفاره باز شده است. چنانچه در قول پیغمبر «لا یموت الرجل ثلثه اولاد فتمسه النار الا تحلهٔ القسم» و مقصود از آن تحله قسم خداوند است. قوله تعالی «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا» آنگاه اقوال فقهی را نقل میکند. قوله تعالی «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» ای جعل اللّه تعالی النبی ظاهرا علی الحدیث مطلعا علیه. و بنابراین مجازا بکار رفته، یا مضافی مقدر دارد، یعنی اظهره اللّه علی افشائه بعضی گفته‌اند مرجع ضمیر مصدر انبأ است، که از نبأت به است، اما تفکیک مراجع ضمیر روا نیست. ازهری در تهذیب گفته. که عرف بتخفیف در قوله تعالی عَرَّفَ بَعْضَهُ بمعنی غضب و جازی علیه است، «فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ، قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ» حفصه خواست تا بداند عایشه او را مفتضح کرده یا نه. آنگاه گوید تفسیر آیه بر حدیث ماریه اظهر است، اما حدیث عسل اصح است، و سبب نزول چه بسا منحصر نباشد، و در آیه دلالت هست بر آنکه حسن معاشرت با همسران، و تلطف در سرزنش و اعراض از استقصاء گناه، مستحسن است، و پیغمبر فرمود «خیرکم خیرکم لنسائه». قوله تعالی «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» خطاب بحفصه و عایشه است و التفات از غیبت بخطاب برای مبالغه در عتاب است. در قوله تعالی «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» گوید وقف بر مولاه، و استیناف و جبرئیل، همچنین وقف بر جبریل، و استیناف و صالح المؤمنین، هر دو جائز است، همچنانکه وقف بر المؤمنین و استیناف و الملئکهٔ جائز است، و در این صورت جمله ما بعد هر مبتدای تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۶ مستأنفی معطوفه خواهد بود. و ضمیر ذلک برای حصر در مورد نیست، بلکه برای تقوی است. در صالح المؤمنین حدیث اسماء را نقل میکند، آنگاه گوید امامیه از ابی جعفر نقل کنند، که پیغمبر اکرم حین نزول آیه دست علی (ع) را گرفت و فرمود «یا ایها الناس هذا صالح المؤمنین». و در جواب شرط «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» اشعار است بانکه، اگر منافقین و معاندین گمان کرده باشند که تظاهر زوجات وهنی برای پیغمبر، و فتوری در کار اوست، مأیوس شوند، زیرا آنرا که خدا یار است با دیگران چکار است. در ذیل قوله تعالی «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ» الخ گوید و در این آیه چنانچه گویند تصویری برای حال آن دو زن هست که خیانت ایشان به پیغمبر، در کفر و عصیان، با تمکن تامی که در ایمان و طاعت داشتند، محاکاتی است از حال زنان کافره نوح و لوط، و در پایان میگوید عتاب و خطاب وارده در این سوره، دلیل بر مزید افضل عایشه و حفصه است.

تفسیر المراغی بجای المنار

تفسیر المراغی بجای المنار قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الایه. تحرم ای تمتنع ما احل اللّه لک هو العسل تبتغی ای تطلب، فرض ای شرع و بین کما جاء فی قوله «سُورَةٌ أَنْزَلْناها وَ فَرَضْناها» و تحلهٔ ایمانکم، ای تحلیلها بالکفارهٔ، و تحلهٔ القسم تستعمل علی وجهین، احدهما تحلیله بالکفارهٔ کما فی الایهٔ ثانیهما بمعنی الشیء القلیل، و هذا هو الاکثر کما جاء فی الحدیث «لن یلج النار الا تحلهٔ القسم» ای الازمنا یسیرا. مولیکم ای ولیکم و ناصرکم، بعض ازواجه هی حفصهٔ علی المشهور، نبأت تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۷۷ به، ای اخبرت عایشهٔ به، و اظهره ای اطلعه و اعلمه قول حفصهٔ لعایشهٔ، عرف ای اعلمها ببعض الحدیث الذی افشته لعایشهٔ، و اعرض عن بعض ای لم یخبرها به، ان تتوبا ای حفصهٔ و عایشهٔ، صغت قلوبکما، ای عدلت و مالت الی ما یجب للرسول (ص) من تعظیم و اجلال، و ان تظاهرا علیه ای تتظاهرا و تتعاونا علی ایذاء الرسول، مولیه ای ولیه و ناصره، ظهیر ای ظهراء معاونون، و انصار مساعدون، مسلمات، ای خاضعات للّه بالطاعهٔ، مؤمنات ای مصدقات بتوحید اللّه، مخلصات قانتات، ای مواظبات علی الطاعهٔ، تائبات ای مقلعات عن الذنوب، عابدات ای متعبدات متذللات لامر الرسول (ص) سائحات ای صائمات سمی الصائم بذلک من حیث ان السائح لا زاد معه، و لا یزال ممسکا حتی

يجد الطعام كالصائم، لا يزال كذلك حتى يجيىء وقت الافطار.

المعنى الجملى

المعنى الجملى در اينجا حديث مغافير را نقل ميكند و ميگويد، دو سرى كه پيغمبر بحفصه سپرد، و او براى عايشه افشاء كرد يكى تحريم عسلى كه نزد زينب خورده بود، دوم خبر از خلافت ابو بكر و عمر.

الايضاح

الايضاح «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» اى يا ايها النبى لم تمتنع عن شرب العسل الذى احله اللّه لك تبتغي بذلك رضا ازواجك؟ و هذا عتاب من اللّه على فعله ذلك، لانه لم يكن عن باعث مرضى، بل كان طلبا لمرضات الازواج و فى هذا تنبيه الى ان ما صدر منه، لم يكن مما ينبغى بمقامه الشريف ان يفعله. و فى ندائه (ص) بيا ايها النبى، فى مفتتح العتاب حسن تلطف، و تنويه بشأنه عليه الصلاة و السلام، على نحو ما جاء فى قوله عفا اللّه عنك لم اذنت لهم. و اللّه غفور رحيم اى و اللّه غفور لذنوب التائبين من عباده، و قد غفر لك امتناعك تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۷۸ عما احله لك رحيم بهم ان يعاقبهم على ما تابوا منه من الذنوب. و اذا عاتبه على الامتناع عن الحلال و هو مباح، سواء كان مع اليمين او بدونه تعظيما لقدره الشريف، و اجلالا لمنصبه، ان يراعى مرضاة ازواجه، بما يشق عليه جريا على ما الف من لطف اللّه به، و ايماء الى ان ترك الاولى الى مقامه السامى يعد كالذنب، و ان لم يكن فى نفسه كذلك. «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» اى قد شرع لكم تحليل ايمانكم بالكفارة عنها فعليك ان تكفر عن يمينك، و قد روى انه عليه الصلاة و السلام كفر عن يمينه فاعتق رقبة، (عبدا و امة). «وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ» اى و اللّه متولى اموركم، بنصركم على اعدائكم، و مسهل لكم سبل الفلاح فى دنياكم و آخرتكم، و منير لكم سبل الهداية الى ما فيه سعادتكم فى معاشكم و معادكم. «وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» اى و هو العليم بما يصلحكم، فيشرعه لكم، الحكيم فى تدبير اموركم، فلا يأمركم و لا ينهاكم الا وفق ما تقتضيه المصلحة. تا آنجا كه گويد. و قد اعظم سبحانه شأن النصرة لنبيه على هاتين الضعيفتين، للاشاره الى عظم مكر النساء، و المبالغة فى قطع اطماعهما، بانه ربما شفع لهما مكانتهما عند رسول اللّه، صلى اللّه عليه و آله و عند المؤمنين، لامومتهما لهم و كرامة له، صلى اللّه عليه و آله و رعاية لابويهما، و لتوهين امر نظائرهما، و دفع ما عسى ان يتوهمه المنافقون من ضرره فى امر النبوة، و قهر اعداء الدين، اذ قد جرت العادة بان الشؤن المنزلية تشغل بال الرجال، و تضيع زمنا من تفكيرهم فيها و قد كانوا احق به فى التفكير فيما هو اجدى نفعا و اجل فائدة. ثم حذرهما بما يلين من قناتهما، و يخفض من غلوائهما، و يطمئن من كبريائهما فقال: «عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ» الخ. تاريخ تفسير(كمالى)، ص: ۴۷۹ و الخلاصة احذرن ايتها الازواج، من ايذاء رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و التألب عليه، و العمل على ما يسوؤه، فانه ربما احرج صدره فطلقكن، فابدله اللّه من هو خير منكن، فى الدين و الصلاح و التقوى و فى الشؤن الزوجية، فاعطاه بعضهن ابكارا و بعضهن ثيبات. و لا شىء اشد على المرأة من الطلاق و لا سيما اذا استبدل خير منها بها. در ذيل قوله تعالى «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الخ گويد: و فى هذا تعريض بامهات المؤمنين، و تخويف لهن بانه لا يفيدهن ان اتين بمعصية، اتصالهن بالنبى (ص) و كونهن فى عصمته.

فى ظلال القرآن سيد قطب

فی ظلال القرآن سید قطب قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ» الخ. در تفسیر آیه مقدماتی بتفصیل یاد میکند. از اینکه پیغمبر اکرم خاتم پیغمبران و دین او خاتم ادیان است، بنابراین می‌باید در تمام نواحی معارف انسانی، که انسان بدانستن آن نیازمند است، تصویری عالی و روشنگر داشته باشد، همه چیز در آن بصراحت بیان شده، و ابهامی در کار نباشد. زندگانی پیغمبر خود کتابی مشروح و مفصل، برای فهم معارف اسلامی، و فضائل و وظائف انسانی است. و خود بهترین شاهد و نمودار تعلیمات و معارف اسلامی است، در این سوره یکی از صفات و مظاهر زندگانی پیغمبر با صراحت و خلوص بیان شده، و هیچ چیز از آن در زاویه اختفاء نمانده است. آنگاه بطور تفصیل ازدواجهای پیغمبر را شرح میدهد، و ثابت میکند که همه آنها بر روی مصالح انسانی، و فضیلت انجام گرفته، و در هیچیک از آنها انگیزه هوسرانی وجود نداشته است، و هر چند خواستن و لذت‌جوئی در مرز دین و فضیلت در آنها دخالت نداشته باشد. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۰ در منزل خود با زنانش چنان رفتار میکرد، آنچنانکه از بشری که فرستاده خداوند است سزاوار باشد. اما زندگانی کردن در کنار پیغمبر کافی نبود، که مشاعر خاص بشری و انگیزه‌های آنرا در نهاد زنان پیغمبر محو و نابود کند، میان ایشان مشاجره واقع میشد حسادت میورزیدند، برای همدیگر مایه میگرفتند، عایشه خودش گفته از صفیه بدش میآمده، و بطور طنزآمیزی بپیغمبر گفته، کوتاهی او برای تو بس است و همین اقرار صداقت و تربیت اسلامی او را میرساند. در این سوره بمناسبت مقام پس از ترغیب متظاهرتان بتوبه، خداوند متعال امر عام بتوبه فرموده. قوله تعالی «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً» و همچنین همه را بمسؤلیت سنگین خویش در تربیت خود و اهل بیت خود آگاه ساخته است، قوله تعالی «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً» آنگاه همه احادیثی را که قبلا ذکر شده یاد میکند. و روایت مغافیر را ترجیح میدهد. در قوله تعالی «لِمَ تُحَرِّمُ» گوید. پیغمبر آنرا شرعا تحریم نکرده بود، بلکه خود را از آن محروم ساخته بود. و در قوله تعالی «وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» گوید از روی علم و حکمت برای شما تشریع میکند، و بآنچه طاقتش را دارید مصلحت شماست امر میفرماید، پس حرام نکنید مگر آنچه را او حرام کرده. و حلال نکنید مگر آنچه را او حلال فرموده است. در قوله تعالی «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» گوید بیاد بیاورید، آن قسمت از زمان را، که انسان با آسمان زندگی مینمود. و آسمان در کار زمینیان آشکارا دخالت میکرد و فرستاده خود را از وقائع آگاه میساخت. و در قوله تعالی «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» الخ. حمله شدید و هولناك و تهدید مهیب و ترس‌آوری می‌بینیم، و از اینجا معلوم میشود که عمق اثر این حادثه در دل پیغمبر چه اندازه هولناك بوده است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۱ این یکی از صور زندگانی انسانی برتر، عظیم «بزرگوار» و والاست که نبوت را با بشریت جمع کرده، و وظائف آنها را انجام میدهد، بی آنکه یکی از دیگری بکاهد، و بهمین جهت آخرین رسالت بشری را او انجام داده، و خداوند دین را باو کامل گردانیده است. رسالت کامله همین است، که رسول کامل آنرا حمل کرده، و از کمال این رسالت آنست که، انسان بآن کامل میشود. هیچ نیروئی از انسان را هدر نداده و هیچ استعداد نافعی را از او تعطیل نکرده است، در سیرت پیغمبر کامل، تمام ضعفها و نیروهای انسان نمایش داده شده، و مرز مصالح بشری آنسان که انسان کاملی باشد، روشن گردیده اینست کتاب کامل و روشن تا آخر الزمان، تا همه بتوانند آنرا بخوانند.

تفسیر الکاشف

تفسیر الکاشف قوله تعالی «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الایة در تفسیر کاشف پس از ذکر اسباب نزول، بر طبق روایات درباره تعیین بعض ازواج گوید: که وی حفصه بنت عمر بن الخطاب است. و مقصود از قوله تعالی «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» الخ حفصه و عایشه‌اند، و دلائل بسیار در این باره هست، که ما بچهار تا از آنها اکتفاء کردیم، دو تا از

تفاسیر طبری و رازی، و دو تا از صحاح، اول بخاری در جزء ششم در تفسیر سوره تحریم دوم مسلم در قسم دوم از جزء اول. در باب تهدید و وعید متظاهرتان و قوای پشتیبان پیغمبر گوید: و نسئل لما ذا کل هذا التهدید و الوعید، و ما هو شأن عایشهٔ و حفصهٔ حتی یحشد علیها، قوهٔ اللّه و قوهٔ جبریل و معه جمیع الملئکهٔ و صالح المؤمنین. الجواب ان عایشهٔ و حفصهٔ غیر مقصودتین بالخصوص من هذا التهدید، و انما المقصود اولا التنویه بعظمهٔ الرسول و مکانته، ثم افهام الجمیع بما فیهم حفصهٔ تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۲ و عایشهٔ، و المنافقین و الکافرین، و کل من اضمر او یضمر السوء للرسول الاعظم (ص) افهام الجمیع، بان النبی (ص) فی حصن حصین من قوهٔ اللّه و ملئکته و اولیائه. و در ذیل قوله تعالی «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» گوید: و الخلاصهٔ ان اللّه تعالی ادخل النار امرأهٔ نوح و امرأهٔ لوط لکفرهما، و نفاقهما مع انهما کانتا زوجتی نبیین عظیمین، فکذلک سبحانه یدخل النار ازواج الرسول الاعظم اللائی تظاهرن علیه ان لم یتوبا الی اللّه و الیه.

تفسیر المیزان

تفسیر المیزان «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» الایهٔ. قوله تعالی یا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الخ، خطاب مشوب بعتاب لتحریمه صلی اللّه علیه و آله لنفسه بعض ما احل اللّه له و لم یصرح تعالی به و لم یبین ما هو و ما ذا کان، غیر ان قوله «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» یومیء انه کان عملا من الاعمال المحللهٔ التی یقترفها النبی، لا ترتضیه ازواجه، فضیقن علیه و آذینه. حتی ارضاهن بالحلف علی ان یترکه و لا یأتی به بعد. فقوله «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» علق الخطاب و النداء بوصف النبی دون الرسول لاختصاصه به فی نفسه دون غیره، حتی یلائم وصف الرساله. و قوله «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» المراد بالتحریم التسبب الی الحرمهٔ بالحلفی علی ما تدل علیه الایهٔ التالیهٔ، فان ظاهر قوله قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ الخ. انه (ص) حلف علی ذلک و من شأن الیمین حلف علی ان یوجب عروض الوجوب، ان کان الحلف علی الفعل و الحرمهٔ، و ان کان الحلف علی الترک، و اذ کان (ص) حلف علی ترک ما احل اللّه له، فقد حرم ما احل اللّه له بالحلف. و لیس المراد، بالتحریم، تشریعه (ص) علی نفسه الحرمهٔ، فیما شرع اللّه له فیه، الحلیهٔ فلیس له ذلک. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۳ و قوله «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ. تتطلب بالتحریم رضاهن. بدل من (تحرم) الخ، او حال من فاعله، و الجملهٔ قرینهٔ علی ان العتاب بالحقیقه متوجههٔ الیهن، و یؤیده قوله خطابا لهما «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» الخ مع قوله فیه و اللّه غفور رحیم. قوله تعالی «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» قال الراغب کل موضع ورد فرض اللّه علیه ففی الایجاب للذی ادخله اللّه فیه، و ما ورد من فرض اللّه له، فهو ان لا یحظره علی نفسه، نحو «ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَّهُ لَهُ» و قوله «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» انتهی، و التحلهٔ اصلها تحللهٔ علی وزن تذکرهٔ و تکرمهٔ، مصدر کالتحلیل، قال الراغب و قوله عز و جل «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» ای یبین ما تحل به عقدهٔ ایمانکم من الکفارهٔ. و المعنی قدر الله لکم، کانه قدره نصیبا لهم حیث لم یمنعهم عن حل عقدهٔ الیمین تحلیل ایمانکم بالکفارهٔ. و الله ولیکم الذی یتولی تدبیر امورکم، بالتشریع و الهدایهٔ، و هو العلیم الحکیم. و فی الایهٔ دلالهٔ علی ان النبی (ص) کان قد حلف علی الترک و امر له بتحله یمینه قوله تعالی «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ ... قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» السر هو الحدیث اللذی تکتمه فی نفسک، و تخفیه. و الاسرار افضاؤک الحدیث الی غیرک مع ایصائک باخفائه و ضمیر «نبأک» لبعض ازواجه، و ضمیر «به» للحدیث اللذی اسره النبی (ص) الیها، و ضمیر «اظهره» للنبی (ص) و ضمیر «علیه» لانبائها به غیرها و افشائها السر و ضمیر «عرف و اعرض» للنبی، (ص) و ضمیر «بعضه» للحدیث، و الاشارهٔ بقوله «هذا» لانبائها به غیرها و افشائها السر. و محصل المعنی، و اذ افضی النبی الی بعض ازواجه، و هی حفصهٔ بنت عمر بن الخطاب، حدیثا و اوصاها بکتمانه، فلما اخبرت به غیرها، و افشت السر

خلافا لما اوصاها به، و اعلم اللّه النبی انها اعلمت به غیرها، عرف بعضه و اعرض عن بعض تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۴
آخر، فلما خبرها النبی بالحدیث، قالت للنبی من انبأک و اخبرک انی نبأت به غیری و افشیت السر، قال النبی نبأنی و خبرنی العلیم الخبیر، و هو اللّه العلیم بالسر و العلانیهٔ الخبیر بالسرائر. قوله تعالی «إِنْ تَتُوبا إِلَی اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَیْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِیلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمَلائِکَهُٔ بَعْدَ ذلِکَ ظَهِیرٌ» ای ان تتوبا الی اللّه فقد تحقق منکما ما یستوجبا علیکما التوبهٔ، و ان تظاهرا علیه فان اللّه هو مولیه الخ. و اتفق النقل علی انهما عایشهٔ و حفصهٔ زوجا رسول اللّه (ص) و الصغو المیل، و المراد به المیل الباطل و الخروج عن الاستقامهٔ و التظاهر علیه (ص) من الکبائر. و قد قال تعالی «إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِیناً» الاحزاب ۵۷، و قال «وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ» التوبهٔ ۶۱. و التعبیر بقلوبکما، و ارادهٔ معنی التثنیهٔ من الجمع، کثیر النظیر فی الاستعمال و قوله «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَیْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» الخ، التظاهر التعاون و اصل و ان تظاهرا تتظاهرا، و ضمیر الفصل فی قوله «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» للدلالهٔ علی ان لله سبحانه عنایهٔ خاصهٔ به (ص) ینصره و یتولی امره من غیر واسطهٔ من خلقه و المولی الولی اللذی یتولی امره و ینصره علی من یریده بسوء، و «جِبْرِیلُ» عطف علی لفظ الجلالهٔ، «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِینَ» عطف کجبریل بصالح المؤمنین، علی ما قیل الصلحاء من المؤمنین واحد ارید به الجمع کقولک لا یفعل هذا الصالح من الناس، ترید به الجنس، کقولک لا یفعله من صلح منه. و مثله قولک کنت فی السامر و الحاضر. و فیه قیاس المضاف الی الجمع، الی مدخول اللام، فظاهر صالح المؤمنین غیر ظاهر (الصالح من المؤمنین). و وردت الروایهٔ من طرق اهل السنهٔ عن النبی و من طرق الشیعهٔ عن ائمهٔ اهل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۵
البیت، (ع) ان المراد بصالح المؤمنین علی علیه افضل السلام و سنوا فیک انشاء اللّه. و فی المراد منه اقوال اخر اغمضنا عنها لعدم الدلیل علیها. و قوله وَ الْمَلائِکَهُٔ بَعْدَ ذلِکَ ظَهِیرٌ افراد الخبر للدلالهٔ علی انهم متقفون فی نصره، متحدون، صفا واحدا و فی جعلهم بعد ولایهٔ اللّه و جبرئیل و صالح المؤمنین تعظیم و تفخیم. و لحن الایات فی اظهار النبی (ص) علی من یؤذیه و یریده، بسوء و تشدید العقاب علی من یتظاهر علیه، عجیب، و قد خوطب فیها النبی اولا و عوتب، علی تحریمه ما احل اللّه له، و اشیر علیه بتحلهٔ یمینه، و هو اظهار و تأیید و انتصار له، و ان کان فی صورهٔ العتاب. ثم التفت من خطابه الی خطاب المؤمنین فی قوله وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِیُّ إِلی بَعْضِ أَزْواجِهِ یشیر الی القصهٔ و قد ابهمها ابهاما، و قد کان اید النبی و اظهره قبل الاشارهٔ الی القصهٔ، و افشائها مختوما علیها، و فیه مزید اظهاره. ثم التفت من خطاب المؤمنین الی خطابهما، و قرران قلوبهما قد صغت بما فعلتا، و لم یأمرهما ان تتوبا من ذنبهما، بل بین لهما انهما واقعتان بین امرین، اما ان تتوبا، و اما ان تظاهرا علی من اللّه هو مولیه، الخ ثم اظهر الرجاء ان طلقهن ان یرزقه نساءا خیرا منهن، ثم امر النبی ان یجاهد الکفار و المنافقین و یغلظ علیهم. و در تفسیر قوله تعالی «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ الایهٔ گوید. و فی تمثیل تعریض ظاهر شدید، لزوجی النبی، حیث خانتاه فی افشاء سره، و تظاهر تا علیه، و آذتاه بذلک و خاصهٔ من حیث، التعبیر بلفظ الکفر و الخیانهٔ، و ذکر الامر بدخول النار. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۷

بخش چهاردهم تفسیر متکامل

[مقدمه

[مقدمه در بخش سیزدهم نمونه‌ای از تفاسیر مهم اسلامی آثار علمای بزرگ عامه و خاصه آوردیم و قضاوت درباره آنها را بنظر اهل فن و مطالعه واگزار نمودیم آنچه نباید ناگفته بماند این است که همه ایشان در یک یا چند ناحیه از علوم القرآن

غایت وسع را بکار برده و میراث گرانبهائی برای آینده بجا گزارده و راه مفسرین بعد از خود را کوتاهتر و هموارتر ساخته‌اند بنابراین هیچکدام بتنهائی ما را از دیگران بی‌نیاز نساخته است: اما این گمان که تفسیر قرآن و فهم ان در حد اعلا امری مفروغ عنه باشد سخت باطل است قرآن خزانه بی پایانی است که الی الابد سهم و بهره هر عالم جستجوگر و مخلص را در خود ذخیره دارد و هر چه از آن بهره گیرند کمبودی در آن راه نمی‌یابد زیرا کلمات خداوند است و قوله تعالی «قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً» الکهف ۱۰۹ نفاد و پایانی ندارد. بنابراین علمای اسلام همیشه و بر دوام باید سه نوع تفسیر بنویسند و در معرض طالبان علم و حقیقت قرار دهند: اول تفسیر علمی قانونی که بطور مستقصی حاوی مسائل لغوی صرفی اشتقاقی نحوی بیانی کلامی اصولی فقهی (فقه اخلاق و احکام و اجتماعیات از تدبیر منزل تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۸۹ و سیاست مدن) و تفاسیر ماثور و اسباب نزول بوده و در حقیقت همه مبانی و قواعد و مواد استنتاج و استنباط را در جمیع نواحی فرهنگ اسلامی شامل باشد و چون چنین تفسیری هر چند مستقصی باشد باز نمی‌توان آن را کامل نامید بلکه غایت مستطاع است من آن را تفسیر متکامل می‌نامم یعنی تفسیری که در راه تکامل و سیر بسوی کمال است و تلاشی در حد امکان. دوم: تفسیر ساده و همه فهم برای اهل هر زبانی بهمان زبان محدود بحدود قانونی مبرا و منزه از افراطکاری‌های عوام پسندانه و خطابه‌های که تالی فاسده‌های آنها تحریف کننده معارف اسلام است. سوم: تفسیری از جنبه‌های تدبری در محدوده قانونی که تدبر در هر درجه‌ای مخالف ظواهر قرآن نباشد و اشعار و اعلام باین که این تدبرات تفسیر نیست بلکه یک فهم متعالی از قرآن است که برای هر مسلمان مخلص و مطلع بر ظواهر قرآن امکان‌پذیر است و دریافت‌های شخصی است که چه بسا چون چراغی فرا راه دیگران است مستمدا بقوله تعالی «أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلی قُلُوبٍ أَقْفالُها» و قصد ما از اینهمه تکرار این است که هیچ تفسیری و هر چند در بیان تفصیلات سحرآمیز باشد اگر اندکی با ظواهر قرآن منافات است و از مرز قانونی تجاوز کرد نه تنها پشیزی نمی‌ارزد بلکه ویرانگرترین عوامل برای تخریب و انهدام اسلام و تحریف معارف عالیه آن است که ما در طی مطالب کتاب قانون تفسیر و تاریخ تفسیر بهانه مناسباتی که دیده‌ایم آن را تذکر داده و جامعه اسلامی را از پذیرش اینگونه زرق و برقهای عوامفریبانه بر حذر داشته‌ایم ممارست در قرآن و اخبار آل محمد وحدت موضوعی قرآن و اسلام را بما یاد می‌دهد و آن تنها محک برای تشخیص است که آیا اقوال و آراء منطبق با آن وحدت موضوعی هستند یا منحرف از آنند و اینک برای نمونه تفسیر آیه مبارکه «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» الایه را بسبک تفسیر متکامل می‌آوریم و این غایت مستطاع ما بود با ذخیره‌هائی که در راه تکامل‌اند آنهم نسبت بفرد حقیری در زمان اندکی رب هب لی علما و الحقنی بالصالحین تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۰

تفسیر متکامل

تفسیر متکامل قال اللّه تعالی «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» الحجرات ۹. ترجمه بفارسی و اگر دو گروه از گرویدگان با هم کشت و کشتار کنند، میان ایشان آشتی دهید، پس اگر یکی از ایشان بر دیگری ظلم کند، و افزونی جوید، با آن افزونی جوی جنگ کنید، تا بفرمان خداوند باز آید، و اگر باز آمد میان ایشان بدادگری آشتی دهید، بدرستی خداوند دادگران را دوست دارد. نظم- نظم آیه مبارکه در سیاق آیات دیگر کاملا هماهنگ است. از آغاز سوره حجرات تا باینجا، بیان آداب رفتار با پیغمبر، و ادب گفتار با او ص، و نهی از قبول خبری که فاسق میدهد پیش از تحقیق، و بررسی و هشدار مسلمانان تا مطیع پیغمبر باشند، نه آنکه از او اطاعت بخواهند، و بعد از آن بیان فضل خداوند درباره مؤمنین،

که ایمان را برای ایشان دوست داشتنی، و در دلهای ایشان زیبا ساخته، و کفر و فسوق و عصیان را در نزد ایشان مکروه و ناپسند نموده است، تا مؤمنان قدر این موهبت بدانند، و خود را بکینه و ستیز آلوده نسازند. چنانچه بعد از ختم آیه است. قوله تعالی «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ». بنا بر آنچه گفتیم خداوند راه رهائی از مخمصه پراکندگی مسلمانان را در این آیه مبارکه بیان فرموده است. لغت (ان) شرطیه، مقتضی تعلیق چیزی بر چیز دیگر است، اما نه مستلزم وقوع آنست، نه مستلزم امکان آن، و گاهی در آنچه مستحیل است هم بکار میرود مانند قوله تعالی «قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِينَ» و گاهی در آنچه عادة مستحیل است مانند قوله تعالی «فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّماً تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۱ فِي السَّماءِ» اما وقوع (ان) برای مستحیل اندک است، قوله تعالی «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ «طائفتان» طائف بمعنی نگهبان شبگرد است. و طائفه بقطعه‌ای از چیز گویند از یک تا هر شماره که بالا رود، مجاهد گفته از یک تا هزار، ابن راهویه گفته تا کمتر از هزار، و بعضی گفته‌اند کمتر آن دو تاست، و اگر طائفه برای یک استعمال شود بمعنی نفس و شخص است، راغب گفته، اگر مراد از آن گروه بود جمع طائف است، و اگر مراد از آن یک بود جمعی است که با آن برای واحد کنایه شده است، مانند راویه و در حدیث آمده که پیغمبر فرمود. «لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق» «۱» و چون بعید بنظر می‌آید که مراد پیغمبر از طائفه تنها هزار یا کمتر از آن باشد، قول منسوب بمجاهد و ابن راهویه درست نیست. و نیز قوله تعالی «فَآمَنَتْ طائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ وَ كَفَرَتْ طائِفَةٌ» الصف/ ۱۴ دلیل بر اینست، که حصر بیشترین شماره طائفه در هزار یا کمتر از آن صحیح نیست. زیرا بنی اسرائیل چندین هزار بودند، و تقسیم ایشان بدو گروه مؤمن و کافر، مستلزم آنست که یکی از آن دو گروه که طائفه بر آن اطلاق شده بیش از هزار باشد، و این اطلاق دلیل بطلان قول منسوب بمجاهد است. و نیز قوله تعالی درباره نماز خوف «فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ» تا «وَ لْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْرى لَمْ يُصَلُّوا» الایه که حصر طائفه بعددی معین غلط و ناروا است. و چه بسا نشر اینگونه اقوال، تمهیدی است برای آنکه بگویند آیه شامل اصحاب جمل نیست چون ایشان بیش از هزار بودند و سخافت چنین استدلالی آشکار است. اشتقاق طائفه از طیف بیاء تحتانی است نه از طوف بواو، و اینست معنی متبادر از طائفه حین نزول آیه مبارکه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (من) بیانیه است، و اگر کسی

---

(۱) اخرجه ابو داوود تیسیر الوصول ۳- ۳۵۲. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۲ گوید تبعیضیه است، درست نیست، زیرا لفظ طائفه مجمل است، و شامل همه گروههای مردم میشود. اما در اینجا برای احکام قتال مؤمنین مسلمان آمده است، و هر چند آندو طائفه بعضی از مؤمنین باشند. اما اشکال آنکه اطلاق مؤمن بر طائفه باغی، که گاهی آن بغی ایشان را بسر حد کفر میکشاند چگونه است، وارد نیست، زیرا قوله تعالی «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» دلالت ندارد بر اینکه اگر ایشان بغی ورزیدند بر ایمان خود باقی میمانند چنانچه گوئی و ان طائفة من المؤمنین ارتدت فاقتلوها و نیز قوله تعالی «وَ إِنَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكارِهُونَ يُجادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ ما تَبَيَّنَ كَأَنَّما يُساقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ» و حال آنکه ایشان از منافقین بودند و چنین استعمال در همه السنه متداول است و چاره‌ای از آن نیست، که اگر کسی درباره متلبس بصفتی سخن گوید ناچار موصوفا بآن صفت از او سخن می‌گوید: و هیچ لازم نمیاید که گوینده آن تلبس را همیشگی بداند. مضافا بآنکه بسیاری از آیات قرآنی شاهدند که لفظ مؤمن بجای مسلم بسیار استعمال شده است از آنجمله. «وَ إِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقاعِدَ لِلْقِتالِ» آل عمران- ۱۲۱ «وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً» النساء- ۱۲ «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» النساء- ۱۴۱ «وَ إِنَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكارِهُونَ» الانفال- ۵ «إِنْ أَرادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَها خالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» الاحزاب- ۵۰ «بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلى أَهْلِيهِمْ» الفتح- ۱۲ بنابراین چه مانعی دارد، که استعمال طائفة من المؤمنین بمعنی طائفة من- المسلمین باشد، و

جز این هم نمیتوانـد باشـد، و نیز هیچ مانعی نیست که نصوص و قواعد فقهی دیگر فسق یا کفر یا ارتداد آنطائفه باغیه را اثبات نماید. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۳ «اقْتَتَلُوا» از ماده قتل و آن بمعنی ازاله روح از بدن است، اگر بمتولی ازاله منسوب دارند قتـل است، و اگر بنفس ازاله روح موت است، و اقتتـال و قتـال و تقاتـل بمعنی کشت و کشـتار همـدیگر است، که از دو طرف انجـام گیرد، و وسـیله‌ی خاص در آن مناط نیست، خواه ازاله با ابزار جنگـی باشـد، خواه با سـنگ یا چوب یا زهر و امثال آنها. «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» صلاح ضد فساد است، و اکثرا در مورد افعال بکار میرود و در قرآن مجید گاهی در مقابل فساد بکار رفته، و گاهی در مقابل سـیئه، قوله تعالی «وَ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِها» قوله تعالی «خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً» و صـلح مختص است بـازاله نقار از میان دو تن یا گروهی از مردم، قوله تعالی «أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً». بغت از ماده بغی بمعنی مطلق طلب، و بقول راغب الطلب مع الاجتهاد است خواه آن طلب خیر باشد «یا شر» و بنابراین قرینه مورد را معین میکند، و امثله برای هر دو مورد در قرآن مجید بسیار است از آنجمله قوله تعالی «وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ و قوله تعالی «قُلْ أَ غَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ». و بغی علیه یبغی بغیـا یعنی بر او ظلم کرد، و افزون از حـق خـواست، بنـابراین بغی مطلوب هست ماننـد تجاوز از عـدل باحسان، و بغی ناروا مانند تجاوز از حق بتأویل باطل، و اینست مفهوم متبادر حین نزول، که در آیه مبارکه با قرینه بلکه قرائن مراد از آن مطلق ظلم و افزونی جستن است، و مفهومش عام است، و شامل همه افراد است که از آن افراد یکی بغی بر امـام است، و اصـطلاح متأخر فقهاء (که باغی خارج بر امام است) مانع از شـمول آیه بر باغی و خارج بر امام نیست، و تـوارد دو حکم مسـاوی یـا غیر معـارض بر یـک مورد مـانعی نـدارد، و آنرا مؤکـد میسـازد. بـا نص آیه مبـارکه همه مسـلمانان مکلفند، که بغی را بقول مطلق و از آنجمله تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۹۴ بغی و خروج بر امام را دفع دهنـد، و نیز بـدلیل عقل و نصوص دیگر برایشان واجب است که با باغی مصـطلح یعنی خارج بر امام بجنگنـد، بنابراین با توارد دو حکم بر مورد واحد تکلیف اشد و اکد خواهد بود. دلیل انطباق آیه بر موارد بغی بر امام، مانند جمل و صفین و نهروان، با تفصیل بیشتر خواهـد آمـد. «حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» از مـاده فییء بیـاء تحتـانی و مهموز الاخر بمعنی رجوع و بازگشت، و راغب آنرا بمعنی رجوع الی الخیر، گرفته اما دلیلی نیاورده است زیرا باید در این صورت بدون قرینه منصـرف برجوع الی الخیر باشد، و بهر حال در آیه مبـارکه مصـداقا بمعنی رجوع الی الخیر، و الی الرشاد، و بقوله تعالی «إِلى أَمْرِ اللَّهِ» است و قرائن آن بسـیار است. «بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» عـدالت بقول مطلق بمعنای اعطاء کل ذی حق حقه است، و در اینجا مرزهای عدالت را امر و قانون و حکم الهی معین کرده، که پس از امعان نظر معلوم میشود احسن الوجوه عدالت است. «وَ أَقْسِطُوا» از ماده قسط بمعنی ظلم و بیعدالتی، که چون بباب افعال رفت و اقسط شد، بمعنی عدالت و باز داشـتن از ظلم است. مقسط بمعنی عادل است، و قاسط بمعنی ظالم است قوله تعالی «وَ أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً» طبرسی گوید اصل قسط عدول است، من عدل الی الحق فقد اقسط، و من عدل عن الحق فقـد قسط. اسـباب نزول در سـبب نزول آیه چنـد روایت هست و ما آنرا که منقول از ابن عباس است می‌آوریم. روزی به پیغمبر اکرم گفتنـد که از عبـد اللّه ابی سر منافقان دیـداری کند، پیغمبر با گروهی از صـحابه بجایگاه او رفت، آن نادان بجای خـدمت و ادب گفت، دور شـو که بـوی گنـد الاغت آزارم داد، یکی از انصـار گفت بـوی الاغش از بـوی تو خوشـتر است، گروهی بیاری عبـد اللّه و گروهی بیاری آن انصاری با چوب و کفش بجان هم تاریخ تفسـیر(کمالی)، ص: ۴۹۵ افتادند، و آیه نازل شد، و پیغمبر ایشان را اصلاح داد، و روایات دیگر که هر چند سبب خاص است، اما نمی‌تواند لفظ عام حکم را، بر مورد سبب تنهـا، اقتصـار دهـد، و حکم شامـل همه موارد عـام خواهـد بود. و نیز ابن بحر گفته قتـال بر نزاع بـا نعـال و ایـدی اطلاـق نمی‌شـود بنـابراین آیه حکم است برای مواردش دلائـل روائی بر اینکه آیه شامـل موارد خروج بر امـام است هست، از آنجمله. بالاسـناد عن المنقری عن حفص بن غیـاث عن ابیعبـد اللّه علیه السـلام قال سأل رجل ابی علیه السـلام عن حروب امیر المؤمنین

علیه السلام و کان السائل من محبینا فقال له ابو جعفر «بعث اللّه محمدا صلی اللّه علیه و آله بخمسهٔ اسیاف الی ان قال علیه السلام و اما السیف المکفوف فسیف علی اهل البغی و التأویل قال اللّه عز و جل وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ». «فلما نزلت هذه الآیهٔ قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله ان منکم من یقاتل بعدی علی التأویل کما قاتلت علی التنزیل فسئل النبی من هو قال (ص) خاصف النعل یعنی امیر المؤمنین» (ع). فقال عمار بن یاسر «قاتلت بهذه الرایهٔ مع رسول اللّه (ص) ثلاثا و هذه الرابعهٔ، و اللّه لو ضربونا حتی یبلغونا السعفات من هجر، لعلمنا اننا علی الحق، و انهم علی الباطل، و کانت السیرهٔ فیهم من امیر المؤمنین، (ع) ما کان من رسول اللّه (ص) فی اهل مکهٔ یوم فتح مکهٔ، فانه لم یسب لهم ذریه، و قال من اغلق بابه و القی سلاحه فهو آمن، الی ان قال صاحب الوسائل، و رواه الصدوق فی الخصال عن ابیه عن سعد بن عبد اللّه عن القاسم بن محمد و رواه علی بن ابراهیم فی تفسیره عن ابیه عن القاسم بن محمد مثله «۱»

(۱) وسائل الشیعه تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۶ و فی البرهان قال ابو عبد اللّه (ع) «انما جاء تأویل هذه الآیه یوم البصرهٔ و هم اهل هذه الایهٔ و هم اللذین بغوا علی امیر المؤمنین (ع) فکان الواجب علیه قتالهم و قتلهم حتی یفیئوا الی امر اللّه و لو لم یفیئوا لکان الواجب علیه فیما انزل اللّه ان لا یضع السیف عنهم حتی یفیؤا و یرجعوا عن رأیهم لانهم بایعوا طائعین غیر کارهین و هی الفئهٔ الباغیهٔ کما قال اللّه عز و جل فکان الواجب علی امیر المؤمنین (ع) ان یعدل فیهم حیث کان ظفر بهم مثل ما صنع النبی فی اهل مکهٔ حذوا لنعل بالنعل» و باید دانست که رفتار پیغمبر (ص) در مورد مشاجرات میان مسلمانان عقیب نزول آیه، و اخبار مذکور در فوق، و همچنین عموم لفظ و عدم وجود مخصص معتبر، همه دلیلند بر شمول حکم بر کلیه افراد عام، خواه پیغمبر و امام خارج از دو طائفه متنازع باشند، و خواه خود از جمله احدی الطائفتین باشند، بهر صورتی از صور که قتال میان دو طائفه از مسلمانان واقع شود. بر همه مسلمانان واجب کفائی است که حکم مذکور را درباره ایشان مجری سازند، و در اینکه مأمور به در امر فاصلحوا مسلمانانند شکی نیست، اما در اینکه طائفتان من المؤمنین شامل همه مسلمانان باشد، نیز ظاهرا چنین است و در اینجا چنانچه گفتیم مراد گروه خاصی از مسلمانان نمیتوانند باشد، بدلیل عمل پیغمبر و امیر المؤمنین علیهما السلام درباره این حکم، که حکم را ناظر بعامه مسلمانان دانسته‌اند، نه گروه خاصی از ایشان. و استعمالات بغی و باغی در لسان اخبار، دلیل است بر آنکه مراد از بغی در آیه مبارکه مطلق بغی است، خواه بر امام باشد بنام خروج بر او، و خواه بر غیر و هر چند بغی بر غیر بغی بر حکم اللّه است، و بغی بر حکم اللّه بغی بر امام، و برای مزید تأیید دو روایت زیر را می‌آوریم. عن جعفر بن محمد عن ابیه علیهما السلام انه قال «القتل قتلان قتل کفارهٔ و قتل درجهٔ و القتال قتالان قتال الفئهٔ الکافرهٔ حتی یسلموا و قتال الفئهٔ الباغیهٔ حتی یفیئوا» تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۷ حفص بن غیاث قال سئلت جعفر بن محمد طائفتین من المؤمنین احدیهما باغیهٔ و الاخری عادلهٔ اقتتلوا فقتل رجل من اهل العراق اباه و ابنه او حمیمه و هو من اهل البغی و هو وارثه هل یرثه قال نعم لانه قتله بحق» «۱» و همین روایت دلالت دارد بر مواردی از اقتتال طائفتین که امام در هیچکدام از آنها نیست. سبر و تقسیم قتال در دو نوع کافره و باغیه، و رفتار امیر المؤمنین (ع) با فئه باغیهٔ جمل که غیر از رفتار با کفار بوده، و اینکه در روایت دوم بطوری که گفتیم امام در هیچیک از دو طائفه نبوده است همه مؤیدات مطالب مذکوره است. بعضی از مسائل فقهیه بمذهب امامیه رضوان اللّه علیهم. تأخیر از قتال فئه باغیه از کبائر است بلا خلاف، و فرار از جنگ با ایشان تا بازگشت کنند یا کشته شوند، و معلوم باشد که بازگشت ایشان از روی خدعه نیست. مقتول از فئه عادله شهید است و نماز بر او واجب است، اما تغسیل و تکفین نمی‌خواهد، بلا خلاف اجده، اگر اهل بغی دارای فئه‌ای قوی باشند که پشتیبان ایشان باشد اجهاز بر جریح و دنبال

کردن فراری و کشتن اسیر ایشان جایز است، و اما اگر فئه پشتیبانی نداشتند که بان رجوع کنند باید بتفریق کلمه ایشان اکتفاء کرد، اجهاز بجریح ایشان، و دنبال فراری، و کشتن اسیر ایشان جایز نیست، و در این باره خلافی نیافته‌ام، و خبر حفص بن غیاث در این باره حجت است. قال سئلت ابا عبد اللّه (ع) علی الطائفتین من المؤمنین احدهما باغیهٔ و الاخری عادلهٔ فهزمت العادلهٔ الباغیهٔ قال لیس لاجل العدل ان یتبعوا مدبرا و لا یجهزوا علی جریح و لا یقتلوا اسیرا و هذا اذا لم یبق من اهل البغی احد و لم یکن فئهٔ یرجعون الیها فاذا کانت لهم فئهٔ یرجعون الیها فان اسیرهم یقتل و مدبرهم یتبع و جریحهم یجهز علیه» باغی تالف ضامن است. صاحب جواهر گوید، «و لو اتلف الباغی علی الامام

(۱) وسائل الشیعه تاریخ

تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۸ العادل او تابعه و لو ذمیا مالا او نفسا فی حال الحرب فضلا عن غیره بلا خلاف اجده فیه بیننا، کما اعترف به الفاضل العالم فی محکی التذکرهٔ، بل ظاهره فیها، و فی هی الاجماع علیه و هو کذلک مضافا الی عموم الادلهٔ المقتضیهٔ له دون عکسه کما عرفت سابقا». قتال در مورد مذکور واجب کفائی است، اما اگر امام افراد را تعیین کرد درباره ایشان واجب عینی می‌شود. اسیر کردن ذراری بغاهٔ جایز نیست، همچنین تملک زنان ایشان و اموالی که در غیر معسکر خود دارند. جمیع احکام مسلمین از طهارت و اکل ذبائح و مناکحات و حرمت اموال برایشان جاری است. برای تفصیل بیشتر بجواهر الکلام مراجعه شود: و نیز مسائل زیر مربوط بتفسیر این آیه مبارکه است. ۱- آیا فقط بفرمان امام باید با طایفه باغی قتال کرد، و بنابراین در جاهایی که دسترسی بامام یا نایب او ممکن نیست، و انتظار رسیدن فرمان امام باعث فوات این مصلحت است، باید منتظر ماند هرگز، زیرا هم مفهوم حکم عام است، هم امر در این مورد برای فور است، زیرا حفظ مصلحت بصورت تراخی ناممکن است، و هم قول معتنابهی بجواز ترک نیست، و این مورد با مورد جنگ ابتدایی با کفار که امر امام را لازم دارد فرق می‌کند. ۲- آیا شبهه آنکه پیغمبر اکرم که بقول مطلق از قتال مؤمن نهی فرموده «قتال المؤمن کفر» می‌توانند دلیل حرمت قتال در مورد باشد، جواب آنست که اولا بر فرض صحت سند متن روایت شامل قتال بین طائفتین نیست، ثانیا اگر باشد معارض صریح قرآن است و بدیوار زده میشود، دیگر آنکه اگر در هر اختلافی که میان مسلمانان پدید آید ترک قتال واجب باشد، نه باطلی از بین می‌رود، نه جامعه‌ای بنام اسلام باقی می‌ماند. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۴۹۹ بلکه ریشه همه زبونیها و ناتوانیها از گفتن بمن چه در قالب عوامفریبانه است، که بطوری که دانستیم ابن عمر از آن ناراحت بود و سعد وقاص را بان سرزنش میکردند و آنچه موافق قرآن و سنت و عقل است، همان قول پیغمبر اکرم است که فرمود «خذوا علی ایدی سفهائکم». ۳- خسارات وارده از قبل قتال باید از طرف باغی پرداخته شود، همچنانکه در فقه امامیه است و گفته شد، و بقول زمخشری منطبق بر آیه همین است، قوله تعالی «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا» یکی از دو قول شافعی و همچنین قول ابو حنیفهٔ نیز چنین است. ۴- حکم آیه شامل موارد اختلاف غیر اقتتال نیست و قائل بشمول آن بقیاس مستنبطه تمسک جسته است. ۵- آوردن اقتتلوا بجای اقتتلتا برای رعایت معنی است نه لفظ زیرا هر طائفه بتنهائی جمع و گروه است. ۶- قید عدل در «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» دوم نه اول برای آنست که، قبل از شروع قتال چون عمل خلافی واقع نشده است اصلاح تنها کافی است، و اصلاح نسبت بدو طرف مساوی است، اما بعد از وقوع بغی و قتال غیر از قتال، احکامی هست که باید جاری شود، و نسبت بطرفین یکسان نیست بنابراین قید عدل و تأکید آن «باقسطوا» برای سنجش و رعایت حقوق مختلف، و استیفای آنها برای من له الحق است، و این اعجاز بیانی خود مؤید قول امامیه و بعضی از عامه است در وجوب پرداخت خسارات. ۷- مفهوم از اقتتال دو طائفه چنانست که راهزنان و قطاع الطریق را شامل نمیشود، و هر چند مرتکب قتل شده باشند و احکام آنها در قرآن و سنت جداگانه و بطور اشد آمده است. بنا بر آنچه مشروحا گفته شد مفهوم متبادر آیه چنین است. تاریخ تفسیر(کمالی)، ص: ۵۰۰

هر گاه دو گروه از مسلمانان با هم کشت و کشتار کردند، ای مسلمانان میان ایشان اصلاح دهید، پس اگر یکی از آن دو گروه (نپذیرفت و) بر دیگری ظلم کرد، با آنکه ظالم است جنگ آغازید، تا از بیدادگری خود بفرمان خداوند و امر او باز گردد، و توبه کند. پس اگر برگشت میان ایشان اصلاح دهید بر پایه عدل، و دادگری کنید تا با ایصال حق بصاحب حق جبران مافات شود، بدرستیکه خداوند دادگران را دوست دارد. و اینست فرمان خداوند در مورد مهمترین مصالح جامعه اسلامی، که حفظ اتحاد در میان ایشان است، و پیغمبر اکرم بانس فرمود «انصر اخاك ظالما او مظلوما فقال انس یا رسول اللّه هذا نصرته مظلوما فکیف انصره ظالما قال تمنعه من الظلم فذلك نصرك ایاه «۱»».

(۱) کشف الخفاء رقم ۶۳۱

فهرست تاریخ تفسیر

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیتهای گسترده مرکز : الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و... د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و... ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰ ۵۳-۰۶۰۹-۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید». التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این

مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹